



MARCEL GAUCHET

IEȘIREA
,
DIN
RELIGIE

HUMANITAS

IEȘIREA DIN RELIGIE

IEȘIREA DIN RELIGIE

MARCEL GAUCHET, director de studii la École des Hautes Études en Sciences Sociales și redactor-șef al revistei *Débat*, este autorul prestigioasei lucrări *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*.

MARCEL GAUCHET

IEȘIREA DIN RELIGIE

Parcursul laicității

Traducere din franceză de
MONA ANTOHI



HUMANITAS

BUCUREȘTI

Coperta
IONUȚ BROȘTIANU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
GAUCHET, MARCEL

Îeșirea din religie / Marcel Gauchet; trad.: Mona Antohi. –
București: Humanitas, 2006

ISBN (10) 973-50-0703-7; ISBN (13) 978-973-50-0703-4

I. Antohi, Mona (trad.)

2:321.7

MARCEL GAUCHET
LA RELIGION DANS LA DÉMOCRATIE
© Éditions Gallimard, 1998

© HUMANITAS, 2006, pentru prezenta versiune românească

EDITURA HUMANITAS

Piața Presei Libere 1, 013701 București, România

tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24

www.humanitas.ro

Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,

fax 021/313 50 35, C.P.C.E. – CP 14, București

e-mail: cpp@humanitas.ro

www.librariilehumanitas.ro

O ruptură în istoria Franței

Laicitatea este unul din focarele de neliniște într-o Franță neliniștită. Aș vrea să clarific, în lumina istoriei, tocmai motivele acestei neliniști. Așa cum vom vedea, sarcina pe care mi-o asum implică prelungiri care merg departe, din punctul de vedere al înțelegerii situației noastre politice. Demersul meu va consta în particularizarea unui cadru general de interpretare pe care, de altminteri, l-am și dezvoltat.¹ Am propus acolo să vorbim despre „ieșirea din religie” pentru a caracteriza mișcarea modernității, și asta tocmai pentru a evita termenii de „laicizare” sau „secularizare”. Acest proces a afectat ansamblul societăților occidentale, sub diverse forme. În Franța, el a împrumutat o cale ciudată, a cărei specificitate e bine rezumată de cuvântul „laicitate”. Trebuie să evaluăm această particularitate dacă vrem să înțelegem relativizarea pe care o cunoaște astăzi, atât în interior, cât și în exterior. Ea e busculată de înscrierea în spațiul juridic european, unde nu reprezintă

¹ În *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985 [vezi și *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*, trad. de Vasile Tonoiu, Editura Științifică, București, 1995 — n. t.].

decât un simplu caz printre altele; dar e pusă la încercare mai ales de mișcarea continuă a istoriei și de deplasarea impusă termenilor clasici ai problemei. Fenomenul este interesant în sine, mai ales prin ceea ce lămurește în mod indirect. A surprinde dinamica acestui proces de redefinire înseamnă a deschide o cale privilegiată, dincolo de cazul francez și de chestiunea laică *stricto sensu*, către mutația majoră pe care o cunosc idealurile și practica democrației.

Separția dintre Biserică și stat, dintre religie și politică a oferit resortul unei glorificări a politicii. Confruntarea cu partida supunerii sacrale a înnobilit extraordinar lupta libertății. Ea a determinat o înțelegere transcendentă a regimului grație căruia oamenii își dau propriile legi. Transfigurarea suveranității, ale cărei rădăcini se află în trecutul îndepărtat, va fi constituit, neîndoielnic, principala originalitate a acestei țări pe termen lung. Ea este cea care a transformat-o într-un laborator al invenției democratice.

Trebuie să înțelegem ce datorăm acestui antagonism dintre obstinația religioasă și ambiția laică pentru a evalua, prin contrast, zguduirea suferită de tradiția noastră de un sfert de secol încoace. Ce s-a schimbat nu e în primul rând Republica, ci opusul său, împotriva căruia fusese nevoită să se definească. La un moment dat — care se situează probabil spre 1970 sau puțin după aceea —, am fost sustrași, fără să ne dăm seama, forței de atracție care continua să ne țină în orbita divinului, fie și de departe. Nici unul dintre noi nu se mai poate concepe, în calitate de cetățean, ca fiind condus de lumea de dincolo. Cetatea omului este opera omului, astfel încât

de-acum încolo e o impietate, chiar și în ochii celui mai zelos credincios de pe meleagurile noastre, să amesteci ideea de Dumnezeu cu ordinea care ne leagă și cu dezordinile care ne dezbină. Am devenit, într-un cuvânt, metafizic democratici.

Iată conversiunea ascunsă care a schimbat complet raporturile între cel care credea în cer și cel care nu credea. Dar, odată cu această împărțire organizatoare, întreaga idee a lucrului public ce o însoțea se trezește luată de val. Întreg edificiul civic înălțat spre a face față dependenței metafizice vede cum i se năruie temeliile. Astfel, acest eveniment discret, neînregistrat de nici o cronologie — pe bună dreptate, câtă vreme nu poate fi surprins decât indirect —, reprezintă o ruptură profundă în istoria Franței. Urmările sale sunt pe cale să ne separe de moștenirea a două secole bune de gândire politică.

Prin schimbarea raportului dintre stat și credință, dintre Republică și religii, și dincolo de aceasta, vedem cum se înfăptuiește o schimbare a întregii democrații, și încă ce schimbare! — o reorientare a direcției. Efectul de contrast îi conferă, în contextul francez, un relief surprinzător. Am vrut să profit de acest lucru. Examinarea problemei laice m-a condus astfel la analiza metamorfozei sociale și politice în care suntem antrenati. Am găsit aici un drum, a cărui fecunditate n-o bănuisem inițial, orientat spre ceea ce mi se pare că reprezintă nucleul dezvoltărilor sale, precum și principiul dilemelor în care ne aruncă. Perspectiva singularității franceze, între pierderea a ceea ce ne obligă să constatăm și noile baze în care

ne încurajează să sperăm, este și un bun sprijin în examinarea problematicului viitor al democrației.

Această cărțuție este rodul unei conferințe susținute în martie 1996 la invitația Cercului Condorcet de la Paris. Le mulțumesc animatorilor săi, îndeosebi lui Jean Boussinesq și lui Michel Morineau, pentru ospitalitate, precum și participanților la rodnică discuție care a urmat. O primă versiune a textului, în stare brută, și o a doua, revăzută, au fost publicate în *Les idées en mouvement, le mensuel de la Ligue de l'enseignement* (nr. 44, decembrie 1996, și suplimentul la nr. 58, aprilie 1998). Versiunea definitivă, simțitor revăzută și adăugită, datorează mult criticilor și sugestiilor formulate de Marie-Claude Blais, Sophie Ernct și Krzysztof Pomian, care mi-au făcut favoarea unor lecturi fără concesi. Îmi exprim recunoștința față de ei.

Locul și momentul

Trei observații preliminare înainte de a intra în miezul acestei puneri în perspectivă istorică.

1. Despre cadrul interpretativ pe care-l propun în privința naturii acestui proces de ieșire din religie. Ieșire din religie nu înseamnă ieșire din credința religioasă, ci ieșirea dintr-o lume în care credința este structurantă, în care ea impune forma politică a societăților și în care ea definește economia legăturii sociale. O teză care contestă deci riguros înțelegerea fenomenului religios în termeni de suprastructură. Tocmai în societățile ieșite din religie religiosul poate fi luat drept suprastructură în raport cu o infrastructură care funcționează foarte bine și fără el — pe nedrept, dar iluzia optică este inerentă structurii societăților contemporane. În schimb, în societățile anterioare acestui eveniment, religiosul face parte integrantă din funcționarea socială. Ieșirea din religie reprezintă trecerea într-o lume în care religiile continuă să existe, dar în interiorul unei forme politice și al unei ordini colective pe care nu le mai determină.

Adaug — și în fond e punctul decisiv — că există, în această trecere, o metabolizare și o transformare în chiar sânul legăturii sociale și al organizării

politice a ceea ce se oferea sub formă religioasă în vechile societăți.

Iau un exemplu strategic, în această privință, în punctul cel mai luminat al edificiului social, în vârful său. Un punct care se întâmplă să fi fost considerat în mod obișnuit, vreme de cinci milenii, de la apariția statului, drept punctul de joncțiune dintre cer și pământ. Cu alte cuvinte, așadar, regalitatea și ceea ce a rezultat de două secole încoace din raportul dintre putere și societate, când aceasta din urmă și-a lepădat coroana și a decis să fie sursa oricărei autorități. Exemplul de mai sus demonstrează limpede mai ales în ce măsură religia, în vechea lume pe care am părăsit-o, ține de structurarea colectivului. Într-adevăr, ce e un rege dacă nu un concentrat de religie cu față politică? Cine spune rege spune heteronomie materializată și exprimată prin însăși forma puterii; heteronomie care iradiază, pornind din nucleul puterii, până în cele mai mărunte ramificații ale raporturilor din societate, sub trăsăturile legăturii ierarhice a inferiorului cu superiorul. Dar principala virtute a exemplului, prin mijlocirea acestui relief simbolic, este că scoate foarte tare în evidență faptul că dimensiunea de alteritate purtată de religios nu se risipește ca prin farmec atunci când ieșim din justificarea religioasă a puterii. Puterea descindea din celălalt, cădea de sus, se impunea de deasupra voinței oamenilor. Revoluțiile moderne — revoluția engleză, apoi revoluția americană, apoi revoluția franceză — o aduc pe pământ, la înălțimea omului. Mai mult, ele o vor face să apară de jos, o vor constitui printr-un act expres al voinței cetățenilor.

Ea încarna ceea ce ne depășește; nu va mai fi decât delegatul ambițiilor noastre. O vom numi *reprezentativă*, adică, riguros vorbind, fără altă substanță decât aceea cu care o alimentează administrații ei.

De la o putere la alta nu există, aparent, nimic comun. Un abis metafizic le separă. Și totuși, există ceva. Într-un asemenea grad, încât traiectoria istorică a regimurilor noastre reprezentative nu devine complet inteligibilă decât începând din clipa în care acceptăm să o privim ca pe produsul unei transformări a vechii economii a reprezentării. De la *reprezentarea prin încarnare* din epoca Zeilor la *reprezentarea prin delegare* din lumea Egalilor, aceleași elemente acționează sub o altă formă și într-o altă distribuție. Trebuie să luăm în considerație ansamblul lor, dacă vrem să înțelegem ciudățeniile mașinilor noastre politice. Căci regele este și el, în felul lui, un reprezentant: puterea sa nu are consistență decât în măsura în care refractă o putere superioară, în care înlocuiește, printre oameni, ordinea divină ce ține toate lucrurile împreună. Există aici un sistem a cărui regulă ar putea fi enunțată astfel: reprezintă alteritatea pentru a putea produce identicul. În fapt, din personificarea absolutului diferit pe care o operează, rezultă o conjuncție a termenilor care sunt astfel separați din punct de vedere metafizic: prin intermediul medierii regale, colectivitatea umană se unește cu fundamentul ei invizibil, identificându-se totodată carnal cu puterea care o guvernează — corpul politic rezidă în corpul regelui. Regimurile noastre țin de un sistem care funcționează exact invers: puterea reprezintă identicul, dar produce alteritatea. Puterea

democratică se desfășoară sub semnul imanenței: nu e nimic altceva decât expresia societății; societatea se reprezintă ea însăși, prin intermediul său (al puterii), din interiorul ei înseși. Numai că această operație presupune distanța puterii, diferențierea sa expresă de societate. Este condiția care face verificabil raportul de asemănare dintre cei doi poli. Democrațiile contemporane n-au găsit drumul stabilității decât din clipa în care au descoperit că trebuiau să accepte distanța pentru a aprecia acordul, în loc să caute în zadar coincidența. În loc să apropie puterea și societatea, această conjuncție metafizică le îndepărtează în practică. Cu cât există între ele o mai mare identitate substanțială, cu atât mai puternică se dovedește, pe de altă parte, diferența lor funcțională.¹ Asta înseamnă că alteritatea evacuată în numele unei transcendente normative reapare, invizibilă, fără nume pentru actori, dar vai! cât de eficientă, în chiar interiorul mecanismului politic. Ceea ce se oferea sub o formă explicit religioasă se regăsește sub o formă operativă în inima legăturii colective.

Ieșirea din religie este, în adâncul ei, preschimbarea vechiului element religios în altceva decât religia. Motiv pentru care eu recuz categoriile de „laicizare” și „secularizare”. Ele nu redau conținutul ultim al procesului. Trebuie remarcat că cele două noțiuni sunt de origine ecleziastică. Ele provin din efortul instituției de a se defini prin contrast, desemnând

¹ Schematizez în linii foarte mari un parcurs pe care m-am străduit să-l prezint mai circumstanțiat în *La Révolution des pouvoirs*, Gallimard, Paris, 1995. Vezi în special „La représentation après la religion”, pp. 280–286.

fie ceea ce nu aparține Bisericii, fie ceea ce iese de sub jurisdicția ei. Din acest motiv le rămâne o gravă limitare de principiu: ele nu reușesc să evoce decât o simplă autonomizare a lumii umane în raport cu influența legiuitoare a religiosului. Or, e în joc mai mult decât atât, ba chiar altceva: o recompunere de ansamblu a lumii umane prin re-absorbție, retopire și re-elaborare a ceea ce a purtat în ea, milenii la rând, chipul alterității religioase.

2. A doua mea observație vine să corecteze, să nuanțeze și să completeze ceea ce tocmai am enunțat. Contest capacitatea explicativă sau comprehensivă a categoriilor de „laicizare” sau de „secularizare”, nu le contest relevanța descriptivă. Mi se pare că ele trec pe lângă esența fenomenului care reprezintă originalitatea lumii noastre — dar admit că îi înfățișează în mod adecvat suprafața. Funcționează la nivelul lor, numai că nu epuizează problema, asta-î tot.

Din punct de vedere descriptiv, așadar, avem de a face, la scara ultimelor secole, cu bascularea unei situații de dominație globală și explicită a religiosului către o situație pe care am putea-o numi de secundarizare și de privatizare, și asta în raport cu un alt fenomen tipic al modernității politice — disocierarea societății civile de stat.

Secundarizare: să înțelegem prin asta că ordinea instituțională, regulile formale ale vieții în comun sunt socotite drept rezultatul deliberării și al voinței cetățenilor. Care cetățeni se pot pronunța eventual în numele convingerilor lor religioase, dar pe baza recunoașterii prealabile a faptului că ordinea politică

nu e determinată dinainte de religie — religia nu este primordială și publică în acest sens; ordinea politică nu e anterioară și superioară voinței cetățenilor, ale căror convingeri sunt esențialmente private. Pe de altă parte, această ordine politică nu mai este supusă unor scopuri religioase: dimpotrivă, ea trebuie concepută astfel încât să autorizeze coexistența unei pluralități de scopuri legitime. În acest sens există, dacă nu o separație juridică între Biserică și stat, cel puțin o separație de principiu între politic și religios, și o exigență de neutralitate religioasă a statului.

Scrierile recente ale lui Jean Baubérot și Françoise Champion au pus puternic în lumină dualitatea aspectelor pe care le-a îmbrăcat această emancipare față de autoritatea religiosului în istoria europeană, dualitate care permite să măsurăm cu precizie influența noțiunilor de laicizare și secularizare. Pe de o parte, o Europă a laicizării, în țări catolice caracterizate printr-o singură confesiune, unde emergența unei sfere publice degajate de autoritatea Bisericii romane nu s-a putut înfăptui decât printr-o intervenție voluntaristă, chiar chirurgicală, a puterii politice. Pe măsura acestei stări conflictuale, accentul este pus pe separația dintre Biserică și stat, dintre sfera politică și sfera socială, dintre public și privat, împărțiri care tind, toate, să se instaleze într-o manieră coerentă și simultană. Pe de altă parte, o Europă a secularizării, pe pământ protestant, acolo unde a prevalat, în favoarea rupturii cu Roma, o înscriere permanentă a Bisericilor naționale în sfera publică. În asemenea cazuri, asistăm mai degrabă la o trans-

formare atât a religiei, cât și a diverselor domenii ale activității colective. Dezbinările dintre tradiție și modernitate divizează deopotrivă Bisericele și statul, în loc să le pună în conflict. Mișcarea avansează prin golirea de substanță a religiosului.² Oficial, locul lui rămâne același, dar își pierde puțin câte puțin capacitatea de a modela comportamentele.

3. Despre momentul în care ne aflăm și în care încercăm să clarificăm datele situației noastre. Nu e suficient să vorbim aici la timpul trecut, ca și cum am ajunge după un proces istoric deja consumat. Ieșirea din religie *continuă*. Ne găsim chiar pe un palier de decompresiune destul de remarcabil. Este fundamental să-i măsurăm întreaga importanță. Iată, în fapt, cheia problemei noastre.

Martor al acestei căderi de tensiune este slăbirea accentuată a Bisericilor tradiționale și a adeziunilor confesionale din ultima perioadă — în orice caz, în Europa. Acest caracter excepțional european, cel puțin aparent, ridică tot felul de întrebări, dar pentru moment nu am nevoie decât de următoarea constatare: ieșirea din religie continuă acolo unde începuse. Ea capătă chiar proporții spectaculoase, care l-au făcut pe un observator să vorbească despre „o cotitură a culturii europene”, iar pe alții să se întrebe

² Mă limitez să dau o imagine de ansamblu a evoluțiilor al căror tablou detaliat — țară cu țară — a fost făcut de Françoise Champion; nu pot decât să fac trimitere la el. Cf. „Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Église–État dans l’Europe communautaire”, *Le Débat*, nr. 77, noiembrie–decembrie 1993.

dacă nu cumva asistăm la ceea ce englezii numesc, energic, „*the unchurched of Europe*”. Ar fi fastidios să enumerăm, țară după țară, datele care înregistrează în mod convergent, în mijlocul unor situații foarte diverse, prăbușirea practicilor, reculul afiliierilor, scăderea vocațiilor religioase și, mai presus de orice, poate, dispariția magisteriilor.³ Inclusiv în ochii celor care continuă să se considere credincioși, Bisericele nu mai au cu adevărat autoritatea de a determina credința, ca să nu mai vorbim de a impune dogma. Ele o au cu atât mai puțin, *a fortiori*, în ce privește orientarea opțiunilor politice sau reglementarea moravurilor. Cu alte cuvinte, nemulțumindu-se să se manifeste doar sub forma lipsei de implicare și de credință, schimbarea a atins inima fenomenului în forma sa moștenită și condițiile ortodoxiei. A introdus individualizarea credinței și privatizarea simțirii până în instituțiile tradiției și până la cei care se revendică de la ea. Procesul de ieșire din religie — vom reveni asupra acestui aspect — este pe cale să transforme religia însăși pentru adepții ei. Toate acestea constituie trăsături pe care suntem îndreptățiți să le considerăm pline de consecințe pentru viitor, în fine,

³ Vom găsi o bună aducere la zi a observației și reflecției în volumul colectiv coordonat de Grace Davie și Danièle Hervieu-Léger, *Identités religieuses en Europe*, La Découverte, Paris, 1996. Expresia „cotitură a culturii europene” îi aparține lui Jan Kerkhofs, întrebarea „The unchurched of Europe?” este pusă de Sheena Ashfeld și Noël Timms, în *What Europe Thinks. A Study of Western European Values*, Adershot, Dartmouth, 1992. Pentru religia la tineri, trimit la lucrările lui Yves Lambert (de exemplu, „Les jeunes et le christianisme: le grand défi”, *Le Débat*, nr. 75, mai–august 1993).

în lipsa unei modificări imprevizibile, fiindcă se prezintă amplificate în rândul tinerilor.

Dar semnul cel mai grăitor și cel mai edificator — dacă nu cel mai vizibil, fără îndoială — al acestei secări bruște a izvoarelor se află în exteriorul câmpului religios propriu-zis. El este oferit de deruta substitutelor religiei, elaborate începând din secolul al XIX-lea.

Mă gândesc în primul rând la dispariția, pur și simplu, a așa-numitelor — pe bună dreptate, chiar dacă expresia trebuie precizată cu grijă — „religii seculare”. Suntem inevitabil înclinați să privilegiam nașterile în spectacolul istoriei; neglijăm prea mult semnificația disparițiilor. Marele eveniment spiritual al sfârșitului de secol XX ar putea fi un deces: am văzut cum moare sub ochii noștri, fără să măsurăm cu adevărat consecințele acestui fapt, credința revoluționară în mântuirea pământească. Am văzut cum dispare posibilitatea sacralizării istoriei — căci cauza comunistă a murit din pricina dezagregării credibilului însuși, mai degrabă decât din cauza dezmințirilor aduse de realitate credinței. Conjunctura noastră religioasă trebuie judecată în funcție de această dispariție. Ea încheie un ciclu de două secole, ale cărui formidabile amibiguități atestă, dacă mai era nevoie, caracterul nelinear al procesului nostru de ieșire din religie.

Nimic mai opus gândirii conform heteronomiei decât gândirea conform istoriei, așa cum se elaborează ea după 1750. Spre deosebire de datoria și dependența oamenilor față de ceea ce-i precedă și-i domină, ea se bazează pe consacrarea activității lor

creatoare în ordine, științe, arte, economie, politică. La antipozi față de trecut, timpul tradiției și al moștenirii pe care le valorifică gândirea religioasă, ea impune viitorul, timp al progresului și al proiectului, ca nou orizont al experienței colective. Nu vom insista niciodată îndeajuns, în această privință, pe opoziția dintre religie și ideologie, dacă admitem că înțelegem prin ideologie discursul tipic al modernității despre promisiunile viitorului, expunerea naturii, a scopurilor sau finalităților devenirii unor societăți care apare pe baza conștiinței istorice. Dar escatologia? vor obiecta unii. Obiecție superficială: în mod evident, nu e vorba de aceeași „istorie”. Pentru a interveni în timpul terestru și a-l orienta, perspectiva judecății de apoi nu ține decât de inscrutabila hotărâre a lui Dumnezeu; ea nu are nimic de a face cu efectele cumulate ale acțiunii umane și cu logica internă a desfășurării lor. Obiecție pe care e util, indispensabil chiar, să o evocăm, totuși, fiindcă este altminteri adevărat că acest mod de a gândi, complet opus exteriorității religioase, va fi și vectorul unei recompuneri sau al unei reciclări a religiosului în secolul XX, și asta sub trăsăturile unei doctrine a mântuirii *prin* istorie, reconcilierea comunității umane cu ea însăși în plenitudinea sensului ei fiindu-ne promisă ca deznodământ necesar al parcursului său în timp.

Istoria a fost operatorul unei restaurări. Grație elementului istoric, urmașii infideli ai lui Kant, în Germania filozofică din jurul anului 1800, depășesc interdicția pe care o aruncase el asupra cunoașterii suprasensibilului. Prin intermediul istoricității, Hegel

readuce experiența umană în orbita absolutului, re-integrând absolutul în interiorul timpului oamenilor. Figurile contradictorii ce se succedă pe scena devenirii trebuie înțelese ca tot atâtea etape ale unei revelații. O revelație al cărei ultim cuvânt îl avem astăzi, fiindcă ne aflăm la sfârșitul istoriei și fiindcă drumul parcurs se recapitulează în ajungerea spiritului la cunoașterea de sine. Menționez episodul cu un minimum de precizie, pentru că este matricial și decisiv: ieșim din el, în toate sensurile acestui cuvânt; venim din el și suntem pe punctul de a scăpa din el. Datorită lui asistăm la inventarea uneia dintre schemele intelectuale cele mai puternice ale modernității. Puterea sa de atracție mi se pare lipsită de un mister adevărat: ea se datorează îmbinării contrariilor. Ea asociază indisolubil vechiul și noul, credința și ateismul, transcendența și imanența. Atribue lucrării oamenilor — moașa misterului ființei — o eficiență și o importanță care nu-i mai fuseseră recunoscute vreodată; exaltă opera libertății, dar numai ca s-o dubleze cu o necesitate a mersului și a căilor rațiunii care-i coboară pe actori la rangul de instrumente ale unui plan providențial. Adăpostește rezultatul acestei cuceriri a sinelui înlăuntrul devenirii, făcând din ea avertismentul și deznodământul totalității intrigilor și ocolișurilor prin care a trecut munca sa incomensurabilă. Dar tocmai pentru a înălța, pe de altă parte, acest moment terminal într-o asemenea apoteoză a reunirii cu sine în adevărul adunat din toate lucrurile suntem îndreptățiți să vorbim, în legătură cu el, de o consacrare a istoriei: în el, mișcarea imanentă și sensul transcendent

al istoriei se sprijină reciproc, se aliază, invizibilul capătă o prezență tangibilă.

Frapantă, în acest episod, este coexistența ieșirii din religie și a reinventării religiei. Ele merg în aceeași cadență. Pe de o parte, efortul speculativ cel mai îndrăzneț și cel mai consecvent pentru a asuma descoperirea istoricității până la capăt — istoricitatea ca proces prin care umanitatea se autoconstituie și ia cunoștință de ea însăși. Pe de altă parte, resurgența, în mijlocul acestui efort, a figurii religioase, a unui sens care determină comportamentul oamenilor din afară, și mai ales a perspectivei unei conjuncții finale a umanului cu divinul, a înaintării acestei istorii în care ne construim singuri, opunându-ne nouă înșine, spre rezolvarea tuturor contradicțiilor și spre pacea eternă a științei absolute. Alianță cu atât mai fascinantă cu cât am văzut-o refăcându-se, în pofida propriei voințe, la autorul care intenționa să o distrugă. Degeaba o diagnostichează lucid Marx la Hegel, degeaba o supune unei critici necruțătoare, voința lui de a se debarasa de ea nu reușește decât să o reînnoiască. Și totuși, nu numai că dezbracă dialectica de valtrapurile teologice strălucitoare cu care rămâne împopoțonată la Hegel, nu numai că distruge idolul politic al „statului divin-terestru”, dar risipește penumbra templului, propice mistificărilor, lăsând să intre lumina crudă a realităților profane, nemiloasele realități ale capitalului, ale industriei și ale luptei de clasă. Prodigios avans în înțelegerea concretă a devenirii, care rămâne însă la fel de bântuită de fantoma pe care-o urmărește. Revenirea aparentă a explicației istorice pe propriile-i picioare nu o împiedică

nicidecum să fie guvernată, în realitate, de logica ideală a unei viitoare reconcilierii. Neîndoielnic, însuși factorul religios radical repudiat de Marx este, până la urmă, mai pregnant la el decât la Hegel, sub stindardul schimbărilor revoluționare. Prin mijlocirea deznodământului teribil care se conturează în prezent, istoria înaintează spre Alter Ego-ul său; ea este promisiunea contrariului său. Spre deosebire de antagonismele de ieri, care-și ignorau mizele, ea ne conduce la soluția propriei sale enigme și la o umanitate definitiv stăpână pe destinul ei. Totul se petrece ca și cum antireligia explicită și realismul în aprecierea luptelor prezentului s-ar plăti cu un surplus de credință sacrificială în alteritatea viitorului.

Vedem cât e de greu să găsim un nume convenabil pentru acest hibrid. „Ideologie” are avantajul de a exprima originalitatea decisivă a reorientării temporale moderne, care este o basculare dincolo de timpul Zeilor; ea are inconvenientul de a surprinde prost posibila reintroducere a unei escatologii în teoria desfășurării istorice — posibilă, dar deloc necesară: există ideologii fără escatologie. Dacă redă această dimensiune, conceptul de „religie seculară” are inconvenientul simetric că tinde să mascheze specificitatea unui mod de gândire care nu regăsește religiosul decât cu de-a sila, întorcându-i spatele și în elementul care-i este cel mai ostil. El duce cu ușurință la evacuarea tensiunii intime sau la alianța împotriva naturii dintre secol și religie, care constituie inima acestui fenomen. „Religiile seculare” nu sunt niște religii asemeni celorlalte, ci niște religii care nu ar trebui și nu ar vrea să fie astfel, toată problema

fiind de a lua deopotrivă în considerație cei doi versanți între care ele sunt sfâșiate.

În schimb, mi se pare limpede că aceste formațiuni de compromis, oricum le-am numi, s-au risipit ca un vis urât. Nu e vorba de moartea păsării Phoenix, care ne-ar făgădui o strălucitoare renaștere după o eclipsă temporară. Ele s-au prăbușit fiindcă au fost lovite în chiar principiul lor. Perioada de tranziție căreia îi aparțineau s-a încheiat. Timpul e cel care a făcut să nu poată fi susținute. Trăim, cu precizie, sfârșitul istoriei finite — al istoriei imaginabile sub semnul sfârșitului ei. A devenit imposibil să concepem devenirea în funcție de un sfârșit recapitulativ și reconciliator care ne-ar oferi cheia ultimă, deschizând totodată epoca unei colectivități care să se cunoască deplin pe sine însăși. Nu prin efectul unei înțelepciuni superioare celei a înaintașilor noștri; ci în virtutea maturității sau aprofundării sentimentului nostru față de istorie. Căci există o istorie a conștiinței istorice. Este mișcarea ce a adus lipsa de credință în citadelele iluzoriei eternități comuniste, făcând derizorie pretenția lor de a întrupa atingerea umanității la desăvârșita cunoaștere de sine. O retrospectivă o alungă pe alta; propria noastră descoperire în timp se reînnoiește neîncetat; ea nu e menită să se închidă într-o regăsire de sine finală; ea nu ne antrenează în întâmpinarea unei necesități transcendente care ar fi călăuzit-o dintotdeauna. Nu vom cunoaște niciodată sensul ascuns al enigmei. Mai mult, am devenit definitiv o enigmă pentru noi înșine, prin revelația neîntreruptă care ne obligă în fiecare zi să ne descoperim diferiți de ceea ce credeam că suntem. Hotă-

rât lucru, umanitatea nu este *decât* opera ei înseși, operă precară, cu o semnificație care se poate revizui permanent. Istoricitatea reprezintă adevăratul chip al finitudinii noastre. Iată cum ideea noastră despre istorie a devenit, brutal, mai „laică”. În acest cuplu, „secularizarea” a avut câștig de cauză asupra religiei. Tot ceea ce în reprezentarea devenirii se preta la o reapropriere a conținutului religios, fie ea neștiută sau tăgăduită, a început să funcționeze invers. Modificare decisivă: de două secole încoace, conștiința teoretic emancipatoare a condiției noastre istorice n-a încetat să ne readucă — și cu ce preț! — în sânul Zeilor; la bine și la rău, fiecare pas al ei ne îndepărtează de acum încolo de această îmbrățișare obsedantă. Pentru întâia dată, înțelegerea temporală a noastră înșine — mă refer la înțelegerea spontană, cotidiană, practică — s-a sustras realmente și completamente imemoralei structurări religioase a timpului.

Întrebarea este dacă această implozie tăcută n-a afectat decât teologiile istoriei și regimurile pe care le susțineau. Nu cred. Prăbușirea sistemelor totalitare sub propria lor greutate, din clipa în care au fost private de justificarea lor mistică, nu a fost decât manifestarea cea mai spectaculoasă a unei depresiuni globale care a afectat în egală măsură mersul democrațiilor. Este în cauză ansamblul concepțiilor și doctrinelor care, din secolul al XVIII-lea, s-au străduit să ofere traducerea operativă a proiectului de autonomie, în vederea heteronomiei instituite. Ajungem să vedem astăzi cât de mult au fost ele modelate de situația caracterizată de concurență și conflict în

care au trebuit să se definească. Aceasta le-a putut face să reia pe ascuns, pe cont propriu, determinarea prin mijlocirea exteriorului față de care voiau să reprezinte o alternativă: am văzut exemplul extrem al concepțiilor despre sfârșitul istoriei. Gândirea democratică reprezintă un caz cu totul diferit. El nu ne confruntă cu o reinjectare secretă de substanță religioasă. Fapt e că obligația gândirii democratice de a se cuceri și de a se afirma în cadrul unor societăți modelate de credință a avut efecte considerabile asupra înțelegerii finalităților și formelor sale. Regăsim problema laicității. Cum să faci niște democrați din credincioși, combătând totodată versiunea credinței asociată unei politici heteronome? Rezolvarea ecuației a antrenat fatalmente o întreagă manieră de a înțelege politica autonomiei. O anumită idee a democrației radicale, al cărei leagăn a fost Franța, nu este astfel inteligibilă decât în fața alter ego-ului său, și în funcție de locul ce-i este rezervat religiei. Dar ce se petrece acum, când celălalt-ul autonomiei își pierde puterile, când religia nu mai este capabilă să ofere o figură credibilă a politicii heteronomiei? Avem sub nas elementele răspunsului, fiindcă tocmai la asta suntem pe cale să asistăm. Ceea ce valoriza prin contrast figura omului care-și dă singur legi, conferindu-i necesitatea și forța, a dispărut. Nimeni nu mai crede, chiar dacă ar vrea să creadă, cel puțin în țările creștine, că ordinea care ne leagă vine de la Dumnezeu și ne unește cu el. Ideea pe care ne-o puteam forma despre puterea noastră de a defini această ordine și modalitățile sale de exercitare se pomeneste astfel profund transformată. Este toc-

mai ceea ce schimbă democrația și locul religiilor în democrație.

Ținând cont de miza asociată diagnosticului, nu e inutil să adunăm toate semnele de natură s-o confirme. Există unul care mi se pare deosebit de grăitor. E mai puțin frapant decât cele pe care le-am examinat adineaori, nu are aceeași pondere socială, dar demonstrează — la fel de eficient, în felul său — distanța care s-a creat în raport cu cerul, absolutul, divinul, instanța ultimă, în raport cu elementele înrudite cu ele sau derivate din acestea. Am putea-o numi: sfârșitul religiei artei. O altă religie de substitut, care apare în paralel cu sacralizarea istoriei, în aceeași zonă, în funcție de aceleași date, și care îi va urma sau îi va întretăia neabătut traiectoria. Îi împărtășește ambiguitățile. Pe de o parte, consacrarea Artei derivă din recunoașterea emancipatoare a puterii umane. Artistul este omul liber prin excelență, metafizic vorbind, omul care se eliberează din supunerea sa de faptură muritoare prin activitatea lui, ale cărei produse îi slăvesc caracterul eminent creator. Dar ceea ce va desăvârși ridicarea Artei la rangul de mistică — trebuie s-o spunem — este de un ordin complet diferit și chiar opus. Pe de altă parte, fenomenul prin care Artei i se atribuie o putere de cunoaștere specifică și superioară ne aduce, dincolo de religiile constituite, în sfera unui religios primordial și nediferențiat. Și aici, în limbaj tehnic, e vorba de a ocoli limitările semnalate de critica kantiană — și tocmai în acești termeni e pusă problema de către prima generație de romantici germani, exact în anii în care este elaborată, parțial de către aceiași,

întoarcerea la absolut prin intermediul devenirii. Fie, rațiunea și științele nu au acces decât la fenomene, fără a putea atinge vreodată lucrul în sine. Dar nu suntem închiși între granițele cunoașterii obiective. Prin intermediul imaginației, dispunem de o facultate care ne permite să surprindem intuitiv ființa vie a lucrurilor. Simbolul ne oferă mijlocul de a reprezenta ireprezentabilul, de a face vizibil invizibilul, de a face sensibil inteligibilul. Într-un cuvânt, păstrăm un acces direct la lumea de dincolo de fenomene, cum se spune, la suprasensibil, absolut, divin. Arta este calea sa regală.⁴ Chiar dacă romantismul german este cel care a formulat primul această doctrină, și în maniera cea mai consecventă, o regăsim la temelia diferitelor tipuri de romantism, în versiuni mai mult sau mai puțin explicite, dar pretutindeni cu aceeași eficacitate socială. S-a construit un cult în jurul acestei puteri de dezvăluire atribuită operelor de artă. „Oamenii cu imaginație”, cum spune Saint-Simon, au fost erijați în magi, profeți sau ghicitori ai unei revelații asociind — cu dragă inimă, de altminteri — făgăduințele vârstei de aur ce avea să vină și adevărul profunzimilor naturii și ale sufletului. Voce a în sine-lui altminteri inaudibilă, cuvânt de început al lumii, structuri secrete ale ființei, intrare în prezența supranaturalului: cultura noastră nu a încetat să reinventeze, începând din secolul al XIX-lea, acea lume de dincolo, reprezentată diferit de fiecare dintre arte, într-o căutare mereu

⁴ Despre formarea și dezvoltările acestei „teorii speculative a Artei”, de la Novalis la Heidegger, vezi Jean-Marie Schaeffer, *L'Art de l'âge moderne*, Gallimard, Paris, 1992.

dezamăgită și permanent reînnoită. Căci contradicția dintre subiectivitatea invenției și obiectivitatea manifestării este, în acest plan, mai uluitoare decât contradicția dintre *libertatea* actelor și *necesitatea* drumului pe tărâmul istoriei. Totul atârână de faptele creatorului, a cărui originalitate este celebrată, și așteptăm de la expresia acestei individualități să ne ofere, în chip magic, realitatea însăși, în latura sa cea mai tainică. Sacralitate fragilă, evanescentă, hărțuită între autorul unic căruia îi aparține și adevărul transpersonal pe care ar fi de așteptat să-l facă tangibil; dar sacralitate obsedantă, în constantă revigorare, al cărei apel a mobilizat permanent, până în zilele noastre, imperioase vocații și sacrificii uluitoare. Mi se pare că tocmai acest moment al culturii noastre e pe cale să se închidă, odată cu extincția nucleului său. Credința care îl făcea să trăiască se retrage inexorabil. Putem foarte bine continua să repetăm mecanic articolele dogmei. Spiritul le-a părăsit. Nu mai rămân din ea decât metafore a căror forță de sugestie pălește pe zi ce trece. Speranța artei a încetat să mai fie credibilă. Nu ne pune în contact cu absolutul; nu ne oferă intuiția ființei; nu ne dezvăluie o realitate mai reală decât realul. Dacă ne deschide spre Celălalt, o face spre cel care ne bântuie imaginarul de fapte umane. Dacă are să ne învețe lucruri esențiale, ele intră în limitele subiective ale facultăților noastre. E încă mult, dar e puțin dacă ne gândim la așteptările hiperbolice investite de două secole în puterea transcendentă a semnului estetic. De unde sentimentul de criză, de vacuitate, de pierdere a mizei care dezorientează și întristează astăzi sălașurile

creației. Pur și simplu am trecut încă o graniță în exilul nostru din lumea de dincolo. Nu mai putem juca, de acum înainte, pe două planuri, așa cum am făcut multă vreme, dorind deopotrivă eroismul emancipării și extazurile sau oracolele lumii vrăjite. În teatrul istoriei, ca și pe scena artei, trebuie să învățăm să ne hotărâm o dată pentru totdeauna, măreția noastră de oameni nu se judecă după măsura vechii științe a Zeilor.

Am zăbovit puțin asupra acestor fapte pentru că ele scot în evidență paradoxul situației în care ne aflăm. Constatăm o zdruncinare a laicității, așa cum era ea înțeleasă în mod tradițional. Dar această zdruncinare nu-și dobândește întregul sens decât dacă arătăm că e corelată cu o slăbire marcată a factorului religios. Înțelegerea a ceea ce ni se întâmplă depinde de elucidarea acestui paradox. El ne oferă mijlocul prin care să dejucăm capcana aparențelor. Laicitatea de tip vechi nu e debordată de fluxul apelor credinței. Ea este antrenată într-o redefinire a reperelor sale datorită secării debitului lor, redefinire ce se traduce — în asta constă esența paradoxului — prin atribuirea unui loc special religiilor altădată reprimăte. Dar să nu ne grăbim să conchidem, din vizibilitatea socială, o vitalitate spirituală. Ele sunt invers proporționale, în circumstanțele date. Ceea ce aduce religiile în prim-plan — oricât de ciudat ar putea părea — este tocmai reculul lor. Vom vedea cum estomparea a ceea ce forma inima pretențiilor lor politice transformă democrația și le dă din nou drept de cetate.

Tabloul trebuie completat prin alte câteva trăsături, dintre care unele sunt atât de cunoscute, încât

ajunge să le evocăm — dar este indispensabil să le avem pe toate prezente în minte, în simultaneitatea lor complexă și dispuse convenabil unele în raport cu celelalte, dacă se poate.

După cum se știe, problema laicității a fost propulsată în prim-plan de ciocnirea dintre slăbirea continuă a religiosului, observată în Europa, și un val social-istoric de tendință opusă, provenind de la periferia sa. Mă gândesc bineînțeles în primul rând la efervescența fundamentalistă și politică activă în zona islamului (dar care afectează deopotrivă lumea hindusă, de pildă). Insist asupra acestui punct, împotriva diverselor confuzii interesate care amestecă nonșalant o mână de creștini carismatici, amprenta difuză a *New Age*-ului și uneltirile Fraților musulmani pentru a ne zugrăvi fresca unei universale și apocaliptice „revanșe a lui Dumnezeu”. În esență, fenomenul vine din exterior, chiar dacă ne afectează în mod direct prin reprezentanți ce trăiesc pe teritoriul nostru. Nu există nimic în Europa protestantă, în Europa catolică sau în Europa ortodoxă care să aducă, de departe sau de aproape, în ciuda fervorii periferice întâlnite ici și colo, cu febra penticostală care agită metropolele Lumii a Treia, sau cu fundamentalismul evanghelic care frământă *Bible Belt** în Statele Unite. Analiza acestor renașteri ne-ar duce departe de problema noastră. Țin totuși să menționez în treacăt că aceste „întoarceri la religios” nu par să corespundă — în opinia mea — unei întoarceri

* Sudul Statelor Unite ale Americii, unde predomină fundamentalismul protestant. (*N.t.*)

la religie, în accepția riguroasă a termenului; ele pornesc mai degrabă dintr-o adaptare a credinței la condițiile moderne ale vieții sociale și personale, în loc să ne readucă la o structurare religioasă a așezării umane. Activarea credinței ar putea avea drept adevărat rol, în cazul de față, să plămădească individul pornind de la contrariul său, adică de la tradiție. Ea substituie însă ordinea convingerii personale domniei tradiției și a comunității. Nimic nu este univoc și linear în aceste parcursuri. Am văzut, odată cu istoria sau arta, cum adversarii lumii religiei ajută la recrearea religiosului; poate că suntem pe cale să vedem cum religiile contribuie la instalarea unei lumi aflate la antipozii lumii religioase.

Oricare ar fi statutul lor real, aceste resurgențe sunt resimțite cu atât mai tare cu cât ele iau pe neașteptate partida laică, în criză de identitate, redându-i totodată o aparență de ființă (cu un dușman identificat). Vorbeam adineaori de slăbirea Bisericii. De cealaltă parte, epuizarea resurselor intelectuale și spirituale ale laicității militante e la fel de semnificativă. Ajunge să enumerăm punctele ei de sprijin tradiționale, ca să-i apreciem prăbușirea: Știința — și, prin ea, Rațiunea, Progresul —, Națiunea, Republica — adică patriotismul și civismul —, Morala. Mai este oare nevoie să detaliem factorii care, de multă vreme și din multe motive, au conspirat la detronarea acestor entități cu majusculă? Transformare a ideii pe care ne-o puteam face despre cunoaștere și consecințele ei — raționalitatea procedurală, indefinit deschisă, a științelor de astăzi nu ne pro-

mite nici o intrare pe pământul făgăduit al „epocii pozitive”; transformare a cadrului și a condițiilor de exercitare a democrației — cetățenia creditorului social nu mai are mare lucru de-a face cu datoria civică; transformări ale așteptărilor sociale în materie de educație — școala înfloririi personale sau a reușitei individuale nu mai este și nici nu mai poate fi Școala Republicii menită să facă față, prin intermediul moralei, provocării reprezentate de întemeierea legăturii societale. Cred că nu este exagerat să afirm că ansamblul surselor și referințelor care i-au îngăduit — ciudat, tocmai în Franța — alternativei laice să se constituie împotriva pretențiilor Bisericii sunt și ele afectate de lipsa de credință. Astfel, în paralel cu marginalizarea Bisericilor, laicitatea a devenit treptat un fapt fără principii.

Dar esența repunerii sub semnul întrebării își are originea în altă parte. Ea izvorăște, înainte de toate, din transformările lumii democratice înseși și ține de evoluțiile profunde pe care le cunoaște spațiul politic și de recompunerea — pe cale să se producă — a raporturilor dintre public și privat. O mișcare nici religioasă, nici laică în resorturile sale vizibile, chiar dacă resorturile sale ascunse au de-a face cu raportul de forță dintre heteronomie și autonomie, dar o mișcare ce modifică în întregime atât condițiile de expresie ale credinței religioase, cât și condițiile de înțelegere a laicității. Modelul francez clasic este pus în pericol de aceste deplasări. În această privință, țările în care s-a înregistrat secularizarea, în sensul definit mai sus, întâmpină cu mai multă ușurință

schimbarea. Cererea de recunoaștere publică a credinței private care se află în centrul acestei mutații este mai puțin susceptibilă să le tulbure. Ea reprezintă în schimb o ruptură majoră pentru cultura franceză. Pentru a o scoate în evidență, trebuie să repunem locul și momentul dificultății actuale în perspectiva istoriei lungi, al cărei sfârșit provizoriu îl reprezintă.

Religie, stat, laicitate

Într-adevăr, în Franța laicitatea vine de foarte departe. Parcursul său, miza sa, formele sale nu ajung cu adevărat inteligibile decât când le restituim toată profunzimea lor istorică. Ca să rezumăm esențialul într-o frază: în această țară, istoria laicității este intim legată de istoria statului — a unui stat perceput ca unul dintre principalii operatori ai procesului de ieșire din religie. Firește, așa s-a întâmplat în general și pretutindeni, dar în Franța s-a petrecut într-un grad nemaiîntâlnit altundeva.

Simplificând la maximum, putem distinge două mari faze ale acestui parcurs: o primă fază, care merge de la sfârșitul războaielor religioase — 1598, dată convențională — până la Revoluția franceză și, foarte precis, până la Constituția civilă a clerului, care reprezintă un fel de deznodământ. S-o numim „faza absolutistă”. A doua fază se întinde de la Concoratul napoleonian până aproape de noi — să spunem 1975, pentru concordanța pe care această dată o autorizează cu „criza economică” și mutația generală, mondială, a societăților noastre, pe care o trăim și o observăm de vreo douăzeci de ani. Legea separației din 1905 constituie momentul adevărului pentru această perioadă, pe care am putea-o

numi „faza liberală și republicană”. Se pune întrebarea dacă, profitând de mutația globală ce însoțește laborioasele ajustări ale economiei din ultima perioadă, nu intrăm într-o a treia fază. Există motive să credem asta, e o ipoteză pe care aș vrea s-o argumentez.

SUBORDONAREA ABSOLUTISTĂ

Pariul e aici să reușim a concentra în câteva fraze o întreagă interpretare a Reformei și a urmărilor sale sau, altfel spus, a rădăcinilor religioase și a cotiturii religioase a modernității începând cu Reforma. Pe scurt, în general a fost supraestimată însemnătatea *revoluției religioase* din prima jumătate a secolului al XVI-lea — ruptura luterană și calvinistă — în raport cu *revoluția politică* ce reprezintă dezvoltarea ei pe un alt teren în prima jumătate a secolului al XVII-lea, revoluție politică însoțită cronologic de o *revoluție științifică*, revoluția fizicii galileene. Revoluție politică a emergenței *statului* în însuși conceptul său, revoluție al cărei epicentru a fost Franța, în virtutea întorsăturii ireparabile a sfâșierii provocate de războaiele religioase.¹

A existat tendința să se supraestimeze importanța autonomizării individuale a credinciosului în raportul său cu Dumnezeu, din punctul de vedere al

¹ Îmi îngădui să trimit, pentru precizări suplimentare, la un studiu intitulat „L'État au miroir de la raison d'État. La France et la chrétienté”, în *Raison et déraison d'État*, ediție îngrijită de Yves-Charles Zarka, P.U.F., Paris, 1994.

rădăcinilor modernității individualiste, în raport cu autonomizarea religioasă a principiului de ordine colectivă care se întrupează în stat — statul în posesia conceptului său, statul suveran, statul regelui „de drept divin”, statul care se impune în Franța ca stat al rațiunii de stat pacificatoare. Rațiunea de stat este răspunsul politic la nesăbuinta războinică a credinței demonstrată de înfruntarea dintre confesiuni. Reforma nu este suficient de puternică pentru a avea câștig de cauză, dar e destul de puternică pentru a impune o împărțire a conștiințelor în sânul regatului. În fața acestei imposibile victorii protestante, catolicii reprezintă un alt impas. Deși sunt confesiunea dominantă, ei constituie „partida străină”, „partida spaniolă”, sprijinită de puterea care, prin excelență, amenință independența țării. Statul nu poate promova pacea decât eliberându-se din această menghină, adică desprinzându-se de adeziunea confesională, instalându-se deasupra Bisericii în numele unei legitimități religioase proprii, pe care o derivă din relația sa directă cu Dumnezeu — acesta este sensul „dreptului divin”, așa cum a fost el reelaborat de către juriștii regali în ultimii cincisprezece ani ai secolului al XVI-lea, și acesta este modul în care regele „de drept divin” este în fapt „rege de stat”. Interesele cetății pământești și mântuirea cetății oamenilor în această lume, al cărei garant și judecător este statul, pretind ca el să-și subordoneze lucrurile sfinte, în măsura în care ele comportă o amenințare periculoasă, printre altele, pentru ordinea publică. Această scenă primară a întemeierii statului în Franța va deveni soclul ei definitiv odată cu repetarea situației

în anii 1630, la o altă scară. Angajând Franța în Războiul de 30 de ani, alături de puterile protestante împotriva Habsburgilor și a intereselor catolice, Richelieu îi procură statului rațiunii de stat formula pe deplin dezvoltată a raporturilor dintre politică și religie.

Această situație care, prin hazardurile istoriei, este în primul rând cea a Franței se regăsește, câte puțin, pretutindeni în Europa primei jumătăți a secolului al XVII-lea. O regăsim în Provinciile Unite calviniste, cu luptele dintre arminieni și gomariști. O regăsim în foarte catolica Italie, cu răfuielile dintre papalitate și serenissima republică a Veneției. O regăsim în Anglia, cu opoziția puritanilor față de monarhia Stuart, aflată în căutarea absolutizării; ea se va afla direct la originea revoluției ce izbucnește în 1640. O regăsim, în fine, în Germania răvășită de războiul european al religiilor — Războiul de 30 de ani. Această situație, care-i dă statului, ca putere de pace, o rațiune de a fi fundamental religioasă, este situația din care izvorăște gândirea politică modernă. De la Grotius la Spinoza, trecând prin Hobbes, aceasta se constituie pe o bază „absolutistă” în materie de religie. În cazul de față, înțelegem prin „absolutism” exigența de a plasa autoritatea colectivă (așa cum va fi ea înțeleasă ulterior) într-o poziție de preeminență atât de marcată încât să aibă căderea de a-și subordona lucrurile sfinte. În această măsură — și numai în această măsură — ea va fi capabilă să-și îndeplinească misiunea pacificatoare.

Autonomizarea politicului caracteristic modernității se efectuează astfel sub semnul subordonării (religioase) a religiosului. Subordonare în legătură

cu care e important să remarcăm că a fost o condiție prealabilă a respectării conștiințelor: pornind de la ea, toleranța poate fi ridicată la rangul de principiu (ceea ce capătă formă, spre sfârșitul secolului al XVII-lea, la Bayle și la Locke).

Să-l ascultăm, în apogeul Epocii Luminilor, în 1770, pe abatele Raynal expunându-și „adevăratele principii” în materie de administrare a lucrurilor religioase, într-o carte care va contribui mult la răspândirea vulgatei luminate. Aceste principii sunt în număr de trei: „Nu statul e făcut pentru religie, ci religia e făcută pentru stat”; „interesul general este regula a tot ceea ce trebuie să subziste în stat”; „poporul — sau autoritatea suverană, depozitară a autorității sale — e singurul care are dreptul să judece conformitatea oricărei instituții cu interesul general”. Rezultă, drept corolar, că „acestei autorități — și numai ei — îi revine să examineze dogmele și disciplina unei religii; dogmele, pentru a se asigura că, de-ar fi contrare bunului-simț, n-ar expune liniștea unor tulburări cu atât mai periculoase cu cât ideile unei fericiri viitoare se vor complica cu zelul pentru slava lui Dumnezeu și cu supunerea la niște adevăruri care vor fi socotite drept revelate; disciplina, pentru a vedea dacă ea nu contrariază moravurile în vigoare, nu stinge spiritul patriotic, nu slăbește curajul, nu atrage dezgustul față de industrie, căsătorie și afacerile publice, nu dăunează populației și sociabilității, nu inspiră fanatismul și intoleranța, nu seamănă vrajba între membrii familiei, între familiile din același oraș, între orașele aceluiași regat, între diferitele regate de pe pământ, nu scade respectul

datorat suveranului și magistraților și nu propovăduiește nici maxime ale unei austerități ce întristează, nici sfaturi care să provoace nebunia”². Aș putea continua — există și alte pagini de aceeași factură —, dar acest preambul clar este suficient pentru demonstrația mea. El arată cu elocvență felul în care imperativul absolutist al subordonării, departe de a fi renegat în funcție de exigența democratică a suveranității colective, a fost amplificat și radicalizat de ea. Pe scurt, „statul are supremația în orice privință”, dar o supremație — s-a înțeles asta — concepută pentru a limita religia în ordinea sa strictă, neîngăduind ca ea să perturbe, într-un fel sau altul, „buna orânduială a unei societăți raționale și fericirea publică”, după cum spune Raynal. Nimic de a face cu forțarea conștiințelor. Dimpotrivă, Raynal precizează că nu vorbește „decât despre religia exterioară; cât despre interior, omul nu dă seama decât în fața lui Dumnezeu”. Limitarea autorității sociale a religiei este înțeleasă ca o condiție a autonomiei conștiințelor.

Adunarea națională constituantă va pune în practică în 1790 tocmai un program de acest tip, odată cu Constituția civilă a clerului. Un program pe care inițiatorii săi îl concep și îl vor foarte reținut față de cel predicat de Raynal. Ei sunt convinși că trebuie să se arate mult mai moderați și realiști. Își interzic cu desăvârșire să cerceteze credința și dogma. Așa cum va afirma cât se poate de limpede Camus de

² *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les Deux Indes* [1770], citez după ediția de la Geneva, 1780, vol. X, pp. 127 și urm.

la tribună, în calitate de „Convenție națională”, după cum spune el, „avem cu siguranță puterea de a schimba religia, dar nu o vom face (...) vrem să păstrăm religia catolică, vrem episcopi, vrem preoți”. În schimb, în măsura în care „Biserica este în stat, statul nu e în Biserică”, potrivit formulei-cheie a autorilor absolutiști începând de la sfârșitul secolului al XVI-lea, pe care o reia, foarte semnificativ, însușindu-și-o, Națiunii adunate îi revine sarcina de a reglementa tot ce ține de „disciplină și de organizare ecleziastică”, cum ar fi delimitarea diocезelor sau modul de numire a pastorilor.³

Din acest punct de vedere, Constituția civilă a clerului apare ca o desăvârșire a operei absolutiste în momentul și prin intermediul rupturii cu ea. Tăind legătura cu aparatul monarhic, Constituantă înfăptuiește în realitate scopul înscris în substanța sa, promisiunea pe care a fost incapabilă s-o țină. Dacă există un act revoluționar în care se verifică continuitatea în discontinuitate pusă în lumină de Tocqueville, ca regulă a raportului dintre Vechiul Regim și Revoluție, neîndoielnic acesta este. Iată punctul în care, mai limpede decât în altele, înțelegem cât de mult a constatat întreprinderea revoluționară în scoaterea fluturelui statal din crisalida regală.

Și asta pentru că, între timp, s-au petrecut multe lucruri de la faza de instalare a statului absolutist, pe care l-am lăsat încercând să-și afirme supremația,

³ Vezi, în general, întreaga dezbatere din perioada 30 mai–2 iunie 1790 din *Moniteur* sau *Archives parlementaires*. Intervenția lui Camus, citată mai sus, a avut loc în ședința din 1 iunie (*Moniteur*, vol. IV, p. 515).

inclusiv cea religioasă, în numele rațiunii de stat. Au avut loc mai ales două evoluții esențiale care au schimbat datele problemei. În primul rând, s-a produs o criză surdă a principiului de legitimitate propriu-zis religios care susținea această mare ambiție, și anume „dreptul divin”. O criză a *credibilului*, de felul celor ale căror efecte asupra istoriei și asupra artei din vremurile noastre le-am observat. Ea se declanșează imediat după realizările scopului absolutist reprezentat de Declarația celor patru articole din 1682 și de revocarea edictului de la Nantes din 1685. Două lovituri remarcabile, concepute pentru a face uitate eșecurile și dezbinările trecutului. Prima oficializează supunerea catolică în detrimentul autorității papale, pe când cea de a doua lichidează compromisul cu care lumea — obligată de Reformă — trebuise să se acomodeze. Odată cu ralierea Bisericii Franței la principiul dreptului divin, pe care clerul îl respinsese energic cu prilejul stărilor generale din 1614, pagina iredentismului bigot pare definitiv întoarsă.⁴ Galicanizarea ierarhiei ecleziastice desăvârșește absorbția puterii spirituale în ordinea mo-

⁴ Primul articol al Declarației adoptate de Adunarea clerului din 1682 stipulează că „Sfântul Petru și succesorii săi, vicari ai lui Isus Cristos, ca și întreaga Biserică, n-au primit putere de la Dumnezeu decât în privința lucrurilor spirituale și care se referă la mântuirea veșnică, iar nu în privința lucrurilor civile și temporale [...]. Că regii și suveranii nu sunt supuși în lucrurile temporale nici unei puteri ecleziastice din porunca lui Dumnezeu; că nu pot fi destituiți direct sau indirect prin autoritatea capilor Bisericii; că supușii lor nu pot, în numele aceleiași autorități, să fie dispensați de supunerea sau ascultarea pe care le datorează acestora, ori absolviți de legământul de fidelitate...”

narhică. Cât despre reducerea autoritară a vestigiilor statului în statul protestant, ea înțelege să închidă paranteza războaielor religioase. Ea instaurează — mai curând decât restabilește — conformitatea națională în materie de religie, punând-o sub auspiciile veritabilului său garant, pontificatul regal. Și totuși, această autoritate ajunsă la apogeul său pare cuprinsă de amețeală când atinge vârful. Este adevărat că, puțin mai apoi, trăsnetul acelei *Glorious Revolution* din 1688, care răstoarnă fără ezitare absolutismul de drept divin restaurat în Anglia din 1660, pune în evidență fragilitatea edificiului. Această bruscă incertitudine în privința legitimării care cade din cer este unul dintre aspectele cele mai puternice ale „crizei conștiinței europene”, atât de dragă lui Paul Hazard. Cum și-au croit drum fisurile ei până la tronul Franței n-o să știm desigur niciodată, dar putem bănuși că ele au fost resimțite. Vor găsi acolo un mare ecou politic, provocând un reviriment al atitudinii lui Ludovic al XIV-lea, începând cu 1693. Fărămițarea religiozității autonome, bazată pe relația directă dintre suveran și Dumnezeu, pe care se întemeiase etatismul regal, împinge la apropierea de Biserica romană. Ca și cum ortodoxia tradițională ar recâștiga în ochii monarhului, tocmai în virtutea caracterului tradițional al autorității și al forme sale ortodoxe, o putere de legitimare pe care simțul viu al divinului nu mai e capabilă s-o asigure.

Această răsturnare politică va provoca, pe de altă parte, o nouă secesiune religioasă, sub trăsăturile unei renașteri a disidenței janseniste. Aceasta se cristalizează în opoziția față de bula *Unigenitus* din 1713,

ale cărei dezvoltări vor traversa întregul secol.⁵ Ciu-dată opoziție, într-adevăr, care constă în a rechema inflexibil la datorie, din interior, cele două puteri — puterea spirituală e rechemată la puritatea doctrinei sale, iar puterea temporală la independența autorității sale în materie religioasă, împotriva uzurpărilor clericale simbolizate de Compania lui Isus (care, reamintesc, este expulzată din regatul Franței în 1764).

Așadar, pe de o parte, susținută de contestația jansenistă, reafirmarea galicană și absolutistă a prerogativelor legitime ale suveranului temporal în materie de administrare a lucrurilor sacre; pe de altă parte, hrănită de dinamica Luminilor, reaproprierea principiului suveranității în favoarea Națiunii: Constituția civilă a clerului se situează la intersecția acestor două influențe. Rodește în ea o istorie lungă și complexă, la capătul căreia se pune problema de a-i atribui religiei locul care i se cuvine, în interiorul statului, și sub autoritatea Națiunii restabilite în plenitudinea drepturilor sale.

SEPARAȚIA REPUBLICANĂ

Acest rezultat intervine, de fapt, într-un moment când e deja prea târziu. O altă lume e pe cale să apară, în raport cu care se află într-un echilibru instabil din

⁵ Putem înțelege acum mai bine episodul — pe cât de obscur, pe atât de hotărâtor — al istoriei raporturilor dintre politică și religie în Franța grație lucrării Catherinei Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle*, Gallimard, Paris, 1998.

clipa promulgării sale. Dinamica istoriei, propulsată de industrie, nu va întârzia să înlocuiască ordinea rațiunii.

În jurul anului 1800, ca să luăm drept reper o dată rotundă, când deceniul revoluționar este închis forțat, intrăm neîndoielnic într-un alt univers. Coordonatele și logica problemei noastre sunt complet modificate de ea, din temelii, chiar dacă transformarea va lua ceva timp ca să se desfășoare și să se materializeze. Intrăm în ceea ce am propus să recunoaștem drept a doua fază a acestui parcurs al principiului laicității: faza liberală și republicană, sau republicană și liberală, dacă preferați, importantă nefiind ordinea termenilor, ci asocierea lor.

În acest cadru nu va mai fi vorba de subordona-rea religiosului față de politic, ci — în principal — de *separație* — de separația Bisericii de stat. Separație care se înscrie în marea mișcare liberală caracteristică modernității juridice: disocierea societății civile de stat. Formula absolutistă (chiar și absolutismul democratic) de subordonare a religiosului față de politic se înscria în interiorul unei concepții moniste a corpului politic. Nu există decât o singură sferă colectivă care, în organizarea sa ierarhică, este în final o sferă politică. Noutatea esențială a secolului al XIX-lea este punerea în practică a unei bipartiții a colectivului între o sferă propriu-zis politică și o sferă civilă, între o sferă a vieții publice și o sferă a intereselor private, în care familia se învecinează cu întreprinderea — o sferă în care toată dificultatea va consta în includerea Bisericilor. Să nu uităm niciodată: orientarea liberală, cu mult înainte de a fi o

doctrină politică, este o stare de fapt, o articulație centrală a societăților noastre. Ea are forța de realitate a barierelor de drept care protejează domeniul libertăților personale, și densitatea materială a prelungirilor proprietății. Putem discuta mai apoi la infinit despre întinderea ideală a acestui domeniu protejat. Aici începe dezbaterea între „liberalism” și „socialism”. Dar această dezbatere nu are sens decât în raport cu un prim fapt — să spunem faptul juridic și social al individului. Liberalismul și socialismul (în măsura în care acesta rămâne democratic) nu sunt, în mod similar, decât interpretări care amplifică sau corectează faptul liberal. Marea dezvoltare a acestui fapt liberal în secolul al XIX-lea a fost autonomizarea față de stat a societății formate de indivizi.

Or, această mișcare de constituire și de emancipare a sferei civile a prezentat în Franța secolului al XIX-lea o fizionomie specială, datorită pregnanței trecutului. Pregnanță a moștenirii autoritare a absolutismului monarhic. Pregnanță a absolutismului revoluționar care, dacă stabilește, în numele temei libertății, disocierea dintre sfera publică și sfera privată, înțelege s-o reducă pe cea din urmă doar la exercitarea drepturilor individuale, tot ceea ce constituie legătura colectivă ținând de autoritatea reprezentativă. Celebra formulă a lui Le Chapelier pentru interzicerea asociațiilor muncitorești (în urma petițiilor colective) rezumă perfect spiritul acestei reduceri: „Nu mai există decât interesul particular al fiecărui individ și interesul general.” Pe de altă parte, pregnanță a unei tradiții catolice în care Biserica

nu-și poate imagina că joacă alt rol decât cel al unei autorități sociale care exercită un magisteriu preeminent în viața publică. Această moștenire multiplă și împovărătoare, atât politică, cât și religioasă, se coagulează, odată cu sfârșitul Revoluției, în compromisul Concordatului de la 1801. El reconciliază ireconciliabilul, s-a spus pe bună dreptate⁶, acordându-i Bisericii statutul oficial și libertatea de manevră în materie de cult pe care o pretindea liniștirea credincioșilor, dar marcând totodată cu vigoare întâietatea statului. Dominație a statului asupra Bisericii și predominanță a Bisericii în stat, rezumă, la rândul său, Jules Simon: se înțelege că acest echilibru improbabil între niște moșteniri atât de puternice ale istoriei noastre a fost greu de anulat.

Las deoparte istoria catolicismului în general și a catolicismului francez în special, de-a lungul secolului al XIX-lea, ca să mă concentrez asupra punctului principal, urmând linia de analiză pe care am ales-o, și anume conceperea raporturilor dintre societatea

⁶ Schumpeter, care face din el modelul guvernării pentru popor, pe căi nedemocratice. Cf. *Capitalisme, socialisme et démocratie* [vezi *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, 1942 — n.t.], trad. fr., Payot, Paris, 1990, pp. 336–337. Jean Baubérot interpretează acest compromis ca pe „un prim prag de laicizare”: Biserica este consacrată ca instituție socialmente preponderentă, în numele utilității sale și al obiectivității nevoilor religioase, fiind totodată subordonată din punct de vedere politic. Ea trece din afară înăuntru, am putea spune, și tocmai în asta constă efectul de prag: își pierde vocația înglobantă, trebuind să se mulțumească de acum înainte cu un rol de prim rang în interiorul unei societăți pe care nu o mai poate norma în ansamblul său. Cf. *Vers un nouveau pacte laïque?*, Éd. du Seuil, Paris, 1990.

civilă și stat. Atâta vreme cât reflectăm în cadrul unei opoziții între o sferă privată exclusiv compusă din atomi individuali și o sferă publică deținând monopolul gestiunii colective, este extrem de dificil să concepem statutul unei instituții ca Biserica.⁷ La fel de greu este, de altminteri, să imaginăm statutul unor instituții ca partidul politic sau sindicatul. În mod evident, ele transgresează opoziția, se sustrag reprezentării atomiste a societății civile, fără a putea intra însă în domeniul interesului general administrat de stat.

În raport cu această dilemă durabilă, una din mizele cruciale ale perioadei de întemeiere a Republicii, de la legile din 1875 la primul război mondial, a fost găsirea unor căi de deblocare, conferindu-se treptat formă și drept puterii de expresie și de auto-organizare a societății civile. Nu totul se joacă în confruntarea directă cu puterea spirituală. Nu e suficient să te concentrezi asupra impactului anticipator al

⁷ Este foarte instructiv, din acest punct de vedere, să comparăm a doua separație, cea din 1905, cu prima, stabilită de Convenția termidoriană în 1794–1795 pe ruinele Constituției civile, și care va rămâne în vigoare până la Concordatul din 1801. Ea asigură întoarcerea la „libertatea cultelor”, dar în cadrul unei interdicții de fapt a Bisericii ca instituție, în numele proscrierii „tuturor afilierilor, agregățiilor, federațiilor, precum și al tuturor corespondențelor în nume colectiv între societăți”. Este vorba de a împiedica organizarea unei societăți civile religioase, cu ierarhia sa, clerul său, bunurile sale, recunoscându-se totodată libertatea religioasă a cetățenilor luați individual (cf. Albert Mathiez, „Le régime légal des cultes sous la première séparation”, în *La Révolution et l'Église*, Paris, 1910). Vedem imediat, prin contrast, că miza centrală a celei de-a doua separații este pluralismul social, libertatea de a face o societate aparte de societatea politică.

separației dintre Biserică și Școală, operată de legile învățământului din 1881–1882 (școala „gratuită, obligatorie și laică”). Problema care se pune are o altă amploare. Ea implică ideea de ansamblu a corpului politic. Soluția sa presupune un ocol considerabil. Ea trece printr-o recunoaștere instituțională — vai, cât de dificilă! — a pluralității *sociale* a societății civile, dincolo de diversitatea sa individuală. Va înainta lent. Se cuvine să așezăm — din această perspectivă — în serie legea sindicatelor din 1884, legea asociațiilor din 1901 și legea care ne interesează cel mai direct, legea separației din 1905, cu amplele dezbateri pe care le-au prilejuit, într-un moment în care se constituie, de altfel, partidele politice în sensul modern al cuvântului (partidul radical se înființează în 1901, anul legii asociațiilor, S.F.I.O.* în 1905, anul separației). Fiecare dintre aceste legi își are ținta și mizele specifice, dar toate participă la aceeași mișcare de fond. Din punctul de vedere al logicii acestei dezvoltări juridico-sociale, legea din 1905 reprezintă o încununare.⁸ Zgomotul și furia polemicii

* S.F.I.O. (Section Française de l'Internationale Ouvrière), cunoscută și ca Partidul Socialist. Sub impulsul Congresului socialist internațional de la Amsterdam, din 1904, Congresul de la Paris realiza, un an mai târziu, unitatea socialismului francez. Refuzând alianța cu burghezia republicană, acest partid își propunea să transforme „societatea capitalistă într-o societate colectivită sau comunistă”. S.F.I.O. s-a dizolvat în 1969, fiind înlocuită de un nou partid socialist (P.S.), reorganizat de François Mitterrand. (N.t.)

⁸ Reiau acest termen ca un ecou la afirmațiile unui pastor din Nîmes, Samuel Vincent, care profetiza în pătrunzătoarele sale *Vues sur le protestantisme en France*, din 1829, că separația Bisericii de stat va fi „lucrarea și încununarea secolului al XIX-lea”.

care opun tradiționalismul teocratic și ateismul militant tind să ne facă să uităm, dar în realitate e vorba, dincolo de ruperea legăturii dintre Biserică și stat, de sfârșitul — în cel mai spinos caz — autonomizării liberale a grupurilor de interes sau de gândire. Din clipa în care niște instituții atât de greoaie ca Bisericile pot fi situate de partea societății civile, înseamnă că am devenit pe deplin capabili să concepem nu doar conștiințe libere, ci — lucru cu mult mai dificil — și colective independente, puternice autorități sociale înzestrate cu propria lor legitimitate în fața autorității politice. Dincolo de antagonismul frontal dintre Republica fără Dumnezeu și reacția clericală care ocupă prim-planul scenei, este vorba de o schimbare globală a logicii colective.

Ținând cont de apăsarea moștenirii, de ambianța intens conflictuală în care are loc această naștere cu forcepsul, copilul prezintă o fizionomie cu totul aparte. Noul poartă amprenta vechiului și a circumstanțelor. Aș vrea să subliniez în special două trăsături care privesc, una conceperea regimului politic în care se înfăptuiește această schimbare, cealaltă conceperea laicității ce rezultă de aici.

Inițiativa aparține republicanilor; ei expulzează printr-un act de autoritate Biserica din sfera publică, ceea ce, pentru un mare număr dintre ei, răspunde grijii de a-i slăbi influența, în vreme ce pentru mulți catolici această dezoficializare reprezintă o atingere la adresa demnității care le călăuzește credința. Totul se joacă explicit în acești termeni. Am încercat să scot în evidență faptul că miza sa implicită trebuia înțeleasă în alți termeni: ea ține, din

punctul de vedere clasic al autorității statului, de spiritul unei disocieri liberale care creditează societatea civilă cu o capacitate autonomă de organizare, inclusiv confesională — în această privință, unul dintre cele mai puternice obstacole de învins fiind teama republicanilor ca nu cumva „Biserica liberă într-un stat liber” să se transforme într-o „Biserică înarmată într-un stat dezarmat”. Dar ceea ce trebuie spus pentru a articula cele două niveluri este că această concesie majoră se efectuează într-un cadru în care preeminența sferei publice rămâne puternic marcată. Aceasta caracterizează concepția foarte particulară a democrației care poartă numele de *Republică* în tradiția noastră politică. Ea constă în două noțiuni-cheie: „voința generală” de partea Națiunii legiuitoare, și „interesul general” de partea puterii executive. Două noțiuni ce implică și pun în valoare o discontinuitate netă între planul în care grupurile particulare și interesele private își au expresia legitimă și domeniul generalității publice, ai cărei judecători sunt organele reprezentative și statul. Cele două ordine sunt percepute ca foarte diferite. Politica se petrece în altă parte și la un nivel superior, chiar și atunci când nu mai pretinde să reglementeze ansamblul a ceea ce constituie legătura dintre cetățeni, astfel încât emanciparea sferei civile rămâne conținută în ultimă instanță între limitele unei subordonări ierarhice. Cu alte cuvinte, Republica reprezintă desfășurarea democrației liberale și reprezentative în interiorul și prin intermediul autorității statului. Într-adevăr, departe de a fi slăbită de democratizarea principiului său (în numele unei voințe generale) și de liberalizarea

exercitării sale (în numele dreptului la credințe particulare), aceasta din urmă este justificată și întărită de ele. Grație ei, dezbateră și acțiunea politice devin creuzetul alchimic al unei transcendențe colective.

POLITICA AUTONOMIEI

Miracol al unei reîntemeieri a vechiului de către nou, tradiția autorității statale venită din adâncurile istoriei noastre a fost revitalizată de progresele libertății democratice, fie că e vorba de participarea majorității sau de manifestările diversității sociale. Această conjuncție retroactivă a constituit sufletul a ceea ce numim Republică. Revoluția franceză demonstrase, într-un mod paroxistic, că reluarea vechiului absolut al puterii în numele noii legitimități a Națiunii era posibilă. Instalarea pașnică a regimului republican va confirma, după 1875, că formula posedă o forță de atracție internă în bună măsură independentă de circumstanțele date. Incertitudinile sufragiului universal și oscilațiile regimului de adunare, departe de a deturna de la idealul unei concentrări a puterii colective în stat, îi hrănesc cultul. Dar rămânem aici, în fond, pe terenul a ceea ce pura logică a principiilor ne lasă să prezicem: cunoaștem, de la Rousseau încoace, alianța dintre domnia absolută a individului și suveranitatea absolută a întregului. Mult mai surprinzător este că liberalizarea Republicii, autonomizarea, în cadrul ei, a unei sfere civile bazate pe asocierea liberă a putut duce la același rezultat. Și totuși așa s-a întâmplat. Recunoaș-

terea unei societăți independente de mișcările sale în afara sferei politice, departe de a zdruncina figura statului sau de a materializa proiectul limitării sale, a tins, dimpotrivă, să recreeze predominanța puterii publice. Sindicatele și, în general, regruparea intereselor, organizarea profesiunilor? Dar oare acestea nu stabilesc, cu atât mai tare, nevoia unui reprezentant ferm al interesului general, care să tranșeze situația odată ce toate interesele particulare legitime au fost exprimate? Partidele? Dar oare ele nu fac cu atât mai necesar recursul la un arbitru imparțial și la un garant al continuității colective?

În cadrul acestei reîntemeieri a etatismului republican, chestiunea laică a ocupat un rol primordial, matricial, pe măsura formidabilei dificultăți ce trebuia înfruntată, a presiunii continue exercitate de această problemă vreme de treizeci de ani. Tensiunea separatoare în relația cu Biserica a constituit pârgă care a contribuit cel mai mult la ridicarea în slăvi a statului. Partajul nu a fost posibil, într-adevăr, decât atribuindu-se puterii temporale un principiu de supremație cu vocație spirituală. Expresia este, în mod voit, prudentă. Ea e concepută pentru a evita formulele gata făcute, care stabilesc dinainte, prin noțiuni ca „sacrul republican” sau „religia civilă”, fenomenul a cărui natură trebuie stabilită. Aceste analogii, pe cât de facile, pe atât de incerte, maschează nodul dificultății, care constă tocmai în faptul că puterea temporală este somată să-și afirme preeminența „spirituală” fără a putea să se bată pe terenul și cu armele adversarului său. Ea nu poate să opună un „sacru” altuia, o „religie” alteia. Imposibil totuși să reduci vechea instituție cuprinzătoare la o forță

socială printre altele, fără să conferi autorității politice mijloacele de a susține concurența și de a semnaliza superioritatea scopurilor ei în raport cu ansamblul forțelor sociale. Asta, pe de altă parte — dificultate suplimentară —, fără să lezezi frontal convingerea majoritară, nici să ieși din limitele neutralității în materie religioasă.

Nimeni nu a pus problema în termeni mai neți și mai pătrunzători ca filozoful kantian — pe nedrept uitat — Renouvier, reactualizator eminent al doctrinei criticiste, precum și gânditor al Republicii angajat în problemele timpului său. De la bun început, încă din anii 1870, el a știut să identifice cerințele acestui demers. „Să fie limpede”, scrie el premonitoriu în 1872, „că separarea Bisericii de stat înseamnă organizarea statului moral și educator”⁹. Și deplânge falsul liberalism, liberalismul indiferenței, care sortește neputinței gândirea laică. Afirmatia lui Renouvier e cu atât mai semnificativă cu cât el este, pe de altă parte, cel mai liberal dintre republicani, pasionat de descentralizare și de „societățile voluntare”, opusul unui iacobin. Dar, la acest capitol, convingerea sa rămâne inflexibilă: „supremația statului este necesară”, el „se îngrijește de suflete, ca orice Biserică sau comunitate, dar într-o manieră mai universală”¹⁰. Desigur, statul nu are ști-

⁹ „L'éducation et la morale”, *La Critique philosophique*, 1872, vol. I, p. 279. Îi sunt îndatorat Mariei-Claude Blais pentru a-mi fi atras atenția asupra influenței acestor texte. Vom putea apela, de acum înainte, la cartea rezultată din teza sa de doctorat, *Au Principe de la République. Le cas Renouvier*, Gallimard, Paris, 2000.

¹⁰ „D'où vient l'impuissance actuelle de la pensée laïque”, *La Critique philosophique*, 1876, vol. II, p. 100.

ința, nu posedă nici o religie, ba este chiar incompetent în materie de religie. Dar asta nu trădează din partea lui o indiferență completă, care l-ar face să tolereze, indistinct, orice doctrină ce se oferă oamenilor sub numele de religie. În realitate, el operează întotdeauna discriminări și, dacă discriminează, e pentru că are mijloacele s-o facă. „Deși nu este competent să judece aceste doctrine din punctul de vedere al adevărului, fie el științific sau religios, el le judecă din punct de vedere moral [...] morala este pentru el criteriul suveran.”¹¹ Ce s-ar întâmpla dacă lucrurile ar sta altfel? Neștiind nimic despre religie și despre morală el însuși, statul „ar fi obligat să se bizuie pe o autoritate morală și religioasă exterioară, care să-i stea alături, și, în consecință, să se supună cel dintâi acestei autorități”. Curând, s-ar reveni la „religia de stat”. Dacă vrem să evităm această capcană, trebuie ca statul „să posede nu numai o morală independentă de orice religie”, ci să și dispună de „supremația morală în orice privință și față de toate religiile”.¹² Zorit de logica raționamentului său, Renouvier, care nu detestă nimic mai mult decât perspectiva unui „imperiu al credinței” sau a unei „administrări a sufletelor”, fie în versiunea sa clericală, fie în reluarea ei pozitivistă, lasă să-i scape cuvântul fatidic. Nu trebuie să ne temem, spune el, să recunoaștem în stat, în Republică, „o adevărată putere spirituală”: „Este puterea diriguitoare morală a cetățenilor, emanată din voințele lor libere și prin

¹¹ „Questions au sujet des rapports des Églises avec l'État”, *La Critique philosophique*, 1879, vol. I, p. 124.

¹² „Les réformes nécessaires. L'enseignement: droit fondamental de l'État”, *La Critique philosophique*, 1876, vol. I, pp. 243–244.

gestionarea intereselor lor morale colective.”¹³ Expresie a libertăților individuale, această putere e limitată prin natura sa: „Ea respectă libertățile individuale în incinta lor reală și în tot ceea ce nu este o materie obligatorie a regulamentelor publice. Ea lasă mai ales credințele religioase și cultele să se dezvolte liber, în exteriorul său, atâta vreme cât justa revendicare a drepturilor de conștiință nu se extinde abuziv până la actele și ingerințele incompatibile cu dreptul comun și cât nici o religie nu încearcă să confere instituțiilor ei o autoritate rivală autorității civile, disputându-i domeniul și tinzând s-o distrugă.”¹⁴ Toleranță completă, așadar, în măsura în care autoritatea civilă nu are rival în ordinea sa, fiind vorba de valori substanțiale în numele cărora ea reunește sub autoritatea sa colectivitatea, valori care sunt, în acest caz, tocmai cele ale contractului social. Statul republican are dreptul și datoria de a apăra și propaga „principiile raționale, morale, politice” pe care este întemeiat: „Aceste principii, în concepția modernă a statului, sunt principiile înseși ale libertății reciproce și reciproc limitate și garantate a tuturor cetățenilor.”¹⁵ Altfel spus, statul are o vocație educativă și normativă. „El deține în mod legitim”, mai spune Renouvier, „puterea educativă față de cei care sunt chemați să fie membrii săi, și o putere de reglementare generală, fondată pe principii morale”¹⁶.

¹³ „Les réformes nécessaires. La liberté de l’enseignement”, *La Critique philosophique*, 1878, vol. II, p. 307.

¹⁴ *Ibid.*, p. 307.

¹⁵ *Ibid.*, p. 304.

¹⁶ „Les réformes nécessaires. L’enseignement: droit fondamental de l’État”, *La Critique philosophique*, 1876, vol. I, p. 245.

Dar despre ce morală e vorba? Morala comună, morala taților de familie, invocată de Jules Ferry, este oare suficientă pentru a îndeplini această sarcină? Pare puțin probabil. În ce-l privește, Renouvier ridică ștacheta foarte sus: „Morala nu poate ajunge la o supremație efectivă, devenind astfel opusă religiei, la un popor a cărui religie dominantă este sacerdotală și absolutistă, decât cu condiția să ofere credinței pozitive un aliment serios, îndepărtând totodată spiritele de credințele superstițioase și, mai ales, de doctrinele contrarii justiției. Cu alte cuvinte, morala predată trebuie să fie dogmatică, nu doar diferită de morala școlară, slabă și vagă, regretată de eclecticism, nu doar de o altă natură decât morala școlilor utilitare sau sentimentale, ale căror maxime — fie și cele mai ambițioase — nu vizează decât interesul și agrementul societății, ci o etică în stare să atragă după sine o teologie rațională, o etică despre care să putem afirma, odată cu Kant, că «precedă credința în Dumnezeu și că duce, practic, la religie, care este cunoașterea îndatoririlor ca porunci divine»¹⁷.

Am citat pe larg acest text pentru dimensiunea sa utopică și pentru lucrurile pe care le face să apară *a contrario*, în fața verosimilității reduse a soluției invocate. Fiindcă această problemă, aparent insolubilă, având în vedere mijloacele pe care spiritele de bine le considerau indispensabile ducerii sale la bun sfârșit,

¹⁷ *Filozofia analitică a istoriei*. N-am să intru, în legătură cu acest text, cu douăzeci de ani mai vechi decât cele pe care le-am citat anterior, în discuția referitoare la evoluția gândirii lui Renouvier, în ultimii săi ani de viață, într-un sens mai marcat „spiritualist”. Cât privește poziția mea, există o diferență de accent. Ea nu modifică structura problematicii.

a fost totuși rezolvată. Și anume, propulsând statul într-o poziție de superioritate, exigență percepută de Renouvier, chiar dacă acest lucru s-a îndeplinit pe alte căi decât cele considerate de el drept unica resursă. În acest punct, orizontul utopic al analizei sale devine un prețios îndemn la reflecție. Ce anume, în lipsa unei „teologii raționale” al cărei concurs l-ar fi dorit, a putut furniza statului un instrument „spiritual” destul de puternic pentru a-și subordona credința majoritară, fără a o contraria în mod ireparabil? Căci, încă o dată, aceasta este ecuația impusă: înglobarea religiei, a religiilor, fără a le violenta, de pe un plan care să le fie superior, rămânând totodată acceptabil, în ultimă instanță, pentru ele.¹⁸

Regăsim o problemă foarte asemănătoare în cursul inaugural al lui Durkheim, ținut la Sorbona, în 1902–1903, despre „educația morală”. Și el consideră că o raționalizare și o laicizare grăbite, care se mulțumesc să îndepărteze orice referință religioasă, nu pot sfârși decât într-o „morală sărăcită și decolorată”. „Pentru a contracara acest pericol, afirmă el, nu trebuie deci să ne mărginim la efectuarea unei separații exterioare. Trebuie mers în chiar miezul concepțiilor religioase, al realităților morale care sunt parcă pierdute și disimulate acolo; trebuie extrase, văzute în ce constau ele, determinată natura lor proprie și exprimată într-un limbaj rațional. Într-un cuvânt, trebuie descoperite substitutele raționale ale acestor noțiuni religioase care, atâta vreme, au servit drept vehicul ideilor morale fundamentale.” În *L'Éducation morale*, P.U.F., Paris, 1963, pp. 7–8.

¹⁸ În treacăt fie spus, tocmai în funcție de termenii acestei ecuații constatăm măsura în care soluția republicană n-are nimic de a face cu o „religie civilă”. În cazul american, care oferă exemplul ei clasic, religia civilă desemnează transpunerea în sfera publică a unui creștinism al societății civile adus la cel mai mic numitor comun al său, astfel încât să neutralizeze susceptibilitățile confesionale (Robert Bellah, „La religion civile

Fapt e că istoria nu se prezintă, de-a lungul evoluției sale, cu limpezimea analizei. Numele său este confuzie. Ea amestecă în voia cea bună factori pe care filozoful încearcă să-i izoleze. Nu ne aflăm, în anii care precedă decizia din 1905, în fața unui element al cărui rol s-ar impune de la sine, ci în fața unei sinergii de factori care se sprijină unul pe altul și a căror pondere respectivă nu e ușor de stabilit. Asta nu înseamnă că diagnosticul programatic al lui Renouvier s-a dovedit lipsit de orice pertinentță. „Noțiunea morală de stat” nu a prevalat, firește, cu rigoarea și coerența pe care le-ar fi dorit, dar, în momentul afacerii Dreyfus, ea și-a avut rolul său. Războiul civil al spiritelor a demonstrat cu claritate că Republica trebuia să fie de partea adevărului și a dreptății, sau să nu fie deloc. Și e lucru dovedit că Școala a jucat un rol eminent în acceptarea Republicii, dincolo de adeziunea confesională și mai presus de aceasta. Prin capacitățile sale intrinseci de persuasiune, dar și ca simbol și punct de aplicare

aux États-Unis”, *Le Débat*, nr. 30, mai 1984). Separația Bisericilor de stat, operată foarte devreme și dictată de pluralitatea denominațiilor religioase, nu împiedică o conivență ultimă a autorității și credințelor, în jurul rădăcinii lor comune, în sânul a ceea ce rămâne „*A Nation under God*”. Nu se poate imagina ceva asemănător pentru statul republican de tip francez. Nu se pune problema ca el să se separe de niște *confesiuni*, ca în cazul american, ci de *religia* însăși, în măsura în care prezența unui catolicism hegemonic și natura pretențiilor Bisericii române transformă problema *unei* religii particulare în problema *religiei* în general. Problemă de altminteri complicată, a cărei rezolvare nu poate surveni decât prin cu totul alte mijloace. Ea pretinde găsirea unei alternative nereligioase la religie, în care religia să-și poată afla și ea locul.

privilegiat a două valori care cunoșteau atunci momentul lor de pătrundere masivă în spiritul populațiilor și care au contat mult în acreditarea unei autorități pământești autonome: cultul națiunii și speranța viitorului. Loc de ucenicie al civismului, Școala este instituția-cheie unde se transmite sensul datoriei sacre față de patrie și unde se asigură prioritatea colectivului. Loc natural de pregătire a zilei de mâine, Școala se ridică la dimensiunile unui laborator al viitorului atunci când copilăria și tinerețea sfârșesc prin a-și dobândi trăsăturile distinctive în sistemul etapelor sociale și când, pe de altă parte, credința în făgăduințele viitorului capătă un nou avânt (în jurul anului 1900 „religiile seculare” își află forma definitivă, la capătul unei lungi perioade de incubație, versiunea leninistă a marxismului oferind în această privință reperul cel mai sigur). Dar partea determinantă în această înălțare a autorității politice mi se pare a-i fi revenit chiar ideii de politică. Un factor care, ciudat, a putut să-i scape unui gânditor al autonomiei atât de hotărât ca Renouvier — poate că este atât de cufundat în ea încât se arată incapabil să o obiectiveze. Este reactivarea unei anumite figuri a puterii democratice care a oferit Republicii temelia cea mai solidă, fiind vorba de a opera înglobarea și privatizarea credințelor. Reîntemeierea din preajma anului 1900 s-a jucat și pe terenul „metafizic”, terenul semnificației metafizice a libertății politice, a puterii oamenilor de a decide colectiv asupra destinului lor. Deși într-o manieră difuză, bătălia decisivă acolo s-a dat. Statul republican a câștigat în acest cadru legitimitatea intelectuală, morală, spirituală de care avea cea mai mare

nevoie, susceptibilă să ralieze în timp cel mai mare număr de credincioși, în ciuda anatemei rostite de șefii lor.

Confruntarea cu catolicismul înțepenit în respingerea lumii moderne a oferit teatrul de operațiuni și hrana naturală pentru această întoarcere la izvoare. Biserica din perioada *Syllabus*-ului* (1864) și a infailibilității pontificale (1870), conservatoare a spiritului dogmatic și a idealului puterii absolute, reprezintă mai mult decât o simplă forță retrogradă. În aspirațiile sale de dominație spirituală, de „monopol al cunoașterii dreptului și datoriei”, ea reprezintă un veritabil *partid al heteronomiei*. Astfel, ea constrânge partidul democrației să-i acorde acesteia plenitudinea sensului ei: ea este *proiectul autonomiei*, sau nu e nimic. Obiectul politicii democratice, perspectiva care îl organizează este de a readuce comunitatea oamenilor în posesia motivelor și scopurilor sale. Ea trebuie să dea formă unei reaproprieri a alegerii de sine la scară colectivă.

Nici sfidarea, nici răspunsul nu sunt, în 1875, niște lucruri noi. Sub un semn analog, în funcție de aceeași logică, ideea democratică și-a făcut o primă apariție în Franța, pe la mijlocul secolului al XVIII-lea. Trezirea disputelor religioase, în anii 1750, reînsuflește apelul la subordonarea Bisericii. Ea conferă

* *Syllabus-ul principalelor erori ale timpului nostru*, document elaborat sub autoritatea Papei Pius IX, la 8 decembrie 1864, considerat acum ca infailibil și nereformabil, chiar și fără sancțiunea Conciliului de la Vatican. Conceput sub forma unor negații, *Syllabus*-ul îndeamnă indirect la contrariul a ceea ce condamnă drept eroare. (N.t.)

din nou voce și vigoare vechii cerințe, invocată de partidul parlamentar, privind o intervenție a statului suficient de hotărâtă pentru a repune la locul ei o ierarhie catolică incurabil tracasantă și „inchizitorială”. Noutatea constă în faptul că acest recurs, devenit tradițional, la autoritatea suverană este asociat unei cerințe complet inedite de *libertate* — libertate a conștiințelor, dar și libertate a Națiunii. Problema nu mai e, ca în schema absolutistă clasică, de a impune dominația regelui, ca singura verigă de legătură validă cu atotputernicia divină, în fața uzurpărilor sacerdoțiului. Ea se referă, firește, în continuare, la supunerea preotului față de puterea publică legitimă, dar asta, pe de o parte, pentru a garanta drepturile credinței individuale și, pe de altă parte, pentru a stabili dreptul suprem al comunității în materie de religie, ceea ce poate să însemne multe lucruri — dincolo de facultatea de a-ți alege religia dorită, se profilează o ultimă capacitate de a-ți alege propria lege, liberă de constrângerile divinului. Vedem cele două consecințe capitale ce vor rezulta din această ecuație conjuncturală: legătura intimă dintre chestiunea libertății personale și chestiunea autorității colective, și atribuirea unei mize metafizice problemei suveranității.¹⁹ Geniul lui Rousseau va consta în știința de a exploata resursele filozofice ale acestei situații și de a-i conferi un limbaj pe măsură. Din perspectiva care ne interesează, putem spune că odată cu *Despre contractul social*, în 1762, el îi procură de la

¹⁹ Îmi explic mai detaliat poziția privind contextul și mecanismul acestei variante într-un studiu despre „nodul teologico-politic al Luminilor franceze”, în curs de apariție.

bun început ideii democratice de tip francez expresia sa desăvârșită. Asemeni zeiței, ea se naște gata înarmată; ea vine pe lume înzestrată cu concepția sa cea mai deplină și mai riguroasă. Mai e nevoie să precizăm? Nu mă gândesc la ce spune Rousseau despre *regimul* democratic, pe care-l rezervă Zeilor, după cum se știe, ci la ceea ce el numește *Republică*, adică la guvernarea legitimă, definită prin domnia voinței generale, oricare ar fi de altminteri forma monarhică, aristocratică sau democratică a administrației sale, voință generală ce presupune concursul tuturor voințelor — exigență în care avem toate motivele să recunoaștem ceea ce ni s-a impus, de atunci încolo, sub numele de democrație. Rousseau face o minune, apropierea democratică a suveranității absolute. Este nevoie de o putere suverană în stat, cea a legii, numai că această putere suverană nu poate veni decât din încorporarea ansamblului voințelor cetățenești, care sunt, toate, egale între ele. Putere și libertate, departe de a se exclude reciproc, cum ar vrea modelul englez, se înfăptuiesc una prin cealaltă. Independența indivizilor poate înflori numai în interiorul suveranității întemeiate în corpul cetățenilor. Modelul libertății este comandat aici de opoziția față de „religia preotului” și față de supunerea pe care aceasta o încarnează. Nu numai că este nevoie de o autoritate capabilă să impună intoleranțelor toleranța, dar e nevoie și de o suveranitate capabilă să materializeze forța oamenilor de a se autoconstitui. Libertatea persoanelor nu-și află adevăratul sens decât prin intermediul participării la această supremă libertate exercitată doar de comunitatea politică.

Această breșă ar fi putut rămâne fără urmări — fulgurațiile din *Despre contractul social* nu găsesc un ecou imediat — dacă n-ar fi fost ruptura revoluționară care să facă incandescente condițiile inspiratoare. Revoluția este nevoită să refacă, pe cont propriu, drumul gândirii ce duce de la subordonarea politică a religiei la afirmarea metafizică a autonomiei. Înfruntarea cu Biserica, determinată de refuzul acesteia de a se plia supunerii — de tip absolutist clasic, în fond — pe care o prevedea Constituția civilă a clerului, apare, în această privință, ca unul din punctele nodale ale evenimentului. Ea reprezintă unul dintre factorii care au contribuit cel mai mult la radicalizarea spiritelor, purtându-le, potrivit drumului deja trasat, de la dreptul Națiunii de a conduce cultul la puterea umanității *in corpore* de a-și defini regula. Cu această cumplită bătălie, anticipările solitare ale lui Rousseau sfârșesc prin a se impune conștiinței revoluționare, încorporându-se soclului a ceea ce va deveni tradiția sa politică. Ea nu trebuie atribuită exercitării unei influențe, ci unei apropieri retrospective determinate de întâlnirea conjuncturilor. Revoluția experimentează — la scară mare și într-un registru tragic — condițiile pe baza cărora Rousseau a fost împins, pe teren speculativ, să îmbine indisolubil libertatea fiecăruia cu suveranitatea tuturor. Ea pune bazele drepturilor omului, într-o configurație care contribuie deja puternic la reorientarea ei către vederile Cetățeanului de la Geneva — ca să se lovească de religia oficială care-i opune drepturile lui Dumnezeu. Obstacolul o va determina să meargă până la capătul acestei afirmări

a unei suveranități a libertăților, care transfigurează politica în mijloc de emancipare metafizică. Iată ce o proiectează în paginile cărții *Despre contractul social*. În afară de asta, faptul că le-a citit în diagonală sau că nu le-a înțeles contează prea puțin. Există un rousseauism structural, ancorat în comunitatea circumstanțelor, foarte diferit de rousseauismul textual, și ambele își au partea lor de adevăr istoric. Importantă este această logică a condițiilor de definire, așa cum e fixată ea în neuitare de către evenimentul revoluționar. Propagarea sa prin timp explică o bună parte a caracterelor originale care singularizează în mod durabil înțelegerea franceză a democrației. Maximizarea scopului metafizic dictează înțelegerea modalităților practice. Reintrarea în posesie a sinelui colectiv, în locul aservirii față de Zei, este exigentă în privința formelor și a canalelor susceptibile să-i procure traducerea sa concretă. Greu de conceput puterea atunci când se admite că singura libertate demnă de acest nume este aceea care eliberează specia umană de lanțurile cerului.

A Treia Republică regăsește această situație originară în faza sa crucială de instalare. Nici în acel caz nu e vorba de fidelitate față de texte, ci de omologie a contextelor. Hârtia de turnesol a dominației clericale, „inspirația antisacerdotală”, cum spune Renouvier, va înfăptui o reelaborare a acestei idei mai degrabă maximale decât radicale a democrației. Rousseau le reunește pe amândouă: democrația trebuie să fie radicală spre a fi maximală; doar democrația directă (participarea personală la exprimarea voinței generale) este capabilă să asigure domnia

autonomiei. Prin contrast, Republica parlamentară va disocia cu atât mai mult cele două axe, cu cât scopul său este cu totul liberal, în situația dată. Remobilizarea idealului de autonomie în sfera publică se află în slujba separării sale de sfera civilă. Dacă se pune problema de a reda politicii miza ei cea mai remarcabilă la scară colectivă, este pentru a putea asigura, pe de altă parte, cea mai mare libertate conștiințelor individuale în societate. Maximizarea democrației, metafizic vorbind, este instrumentul disjuncției liberale dintre stat și societate, cu ceea ce implică ea în materie de îndepărtare în raport cu căile democrației directe și cu recursul obligatoriu la reprezentare. Asistăm astfel la apariția unei forme originale de democrație liberală, reunind recunoașterea obișnuită a pluralității sociale cu o accentuare specifică a rolului statului. A statului ca nucleu al „unității morale” a colectivității unde se pune în scenă și se materializează plenitudinea puterii sale de decizie cu privire la sine însăși.

Punctul capital care face credibilă această versiune liberală a politicii autonomiei este faptul că intenția sa nu este intrinsec antireligioasă. Ea e frontal ostilă pretențiilor pământești ale Bisericilor, dar în nici un caz religiei ca atare. Ea le cere pur și simplu credincioșilor să-și rezerve speranțele individuale de mântuire pentru lumea de dincolo și să accepte să joace jocul cooperant al autonomiei în această lume — lucru la care majoritatea dintre ei au consimțit: reușita Republicii a fost să-i ralieze pe fideli, desprinzându-i de preoții lor. Într-adevăr, autonomia despre care e vorba — și aceasta e poate principala

sa trăsătură distinctivă — se construiește în ordinea colectivă, în raport cu o credință de ordin individual. Posesiunea și determinarea sinelui care trebuie redobândite privesc existența în comun, înțelegându-se prin asta că există o parte singulară, privată a existenței unde fiecare interpretează după cum crede de cuviință misterul ultim al condiției noastre. Chiar dacă trebuie să tragem concluzia că, din punct de vedere metafizic, specia umană este în ultimă instanță subordonată, ea se autoguvernează politic. Ordinea care-i ține pe oameni împreună este produsul lor, dând seama, de la un capăt la altul, de voința lor; ei trebuie să definească legile cărora li se supun. Politica, înțeleasă ca realizare deliberată a unui corp colectiv artificial, reprezintă astfel pentru umanitate vectorul sublim al unei afirmări transcendente a libertății sale: ea este elementul în care își recâștigă puterea asupra ei înseși și unde verifică faptul că dispune de sine.²⁰

În realitate, prin însăși natura acestui antagonism generator cu religia, au existat întotdeauna două căi

²⁰ Originalitatea experienței republicane, așa cum putea fi resimțită din interior, este viguros redată de un autor socialist independent ca Eugène Fournière: „În numele nostru și al tuturor națiunilor din Europa care aspiră la libertatea politică și la justiția socială, încercăm în Franța o experiență inedită. Vrem să fondăm ordinea politică, socială și morală pe rațiune, știință și deliberare. Am spart toate tradițiile și suntem mai eliberați și mai lipsiți de toate ca pionierii Americii, care cel puțin își luaseră cu ei Biblia. Școala noastră n-are Dumnezeu, satul nostru n-are preot. Avem ca unică regulă conștiința individuală deschisă oricărei critici și ca unic regulator Codul penal” (*La Crise socialiste*, Paris, 1908, p. 353).

posibile pentru politica autonomiei. Alături de versiunea sa liberală, care nu respinge în religie decât partidul politic al heteronomiei, ea a avut din naștere, pe baza diferențierii ordinelor, o versiune autoritară, aspirând la distrugerea oricărei religii în numele autonomiei și tinzând să absoarbă întreaga existență a cetățenilor în politică în numele realizării autonomiei. În toate momentele importante în care a fost vorba de actualizarea proiectului de autonomie, cele două direcții au coexistat și s-au combătut. Momentul 1900 nu face excepție de la regulă. Nu întâmplător religia seculară ia avânt în perioada în care are loc separarea religiei de stat. Cele două mișcări sunt corelative. Ele se alimentează din aceeași sursă; urmăresc același scop, dar pe două căi diferite. Ambiția totalitară, în substanța sa specific contemporană, se formulează în paralel cu decantarea idealului democratic în noua formă a confruntării între partide. În primul caz, ostilitatea radicală față de religie, voința de a o înlocui complet și definitiv duc în realitate la o modelare după tiparul ei; perspectiva mântuirii este transportată în timpul pământesc; proiectul autonomiei devine pretenția de a naște istoria sfârșitului ei, sub trăsăturile unei societăți complet stăpâne pe sine, fiindcă e unită cu sine în toate componentele sale sub semnul autocunoașterii sale desăvârșite; teocrația renaște ca ideocrație. În al doilea caz, la antipodul acestei credințe în unitate, se instalează o cultură a partajului, a diviziunii, a contradicției; soluției îi este preferată problema; deliberarea asupra scopurilor colective este prezentată ca scop în sine; autonomia este înțeleasă drept

ceea ce se atestă în confruntarea nelimitată întru sine. Influența alternativei nu are nevoie să fie subliniată; ea va fi dilema secolului. Dar dincolo de această divergență cardinală referitoare la modul de a pune idealul în practică, trebuie să constatăm că miza politicii este concepută la fel în ambele cazuri.

În cele două versiuni, nivelul colectiv este valorificat în mod similar ca nivel la care se realizează specific emanciparea umană. Prin efortul de a gândi și a voi în comun condițiile existenței lor comune, și numai prin el, oamenii au posibilitatea de a deveni cu adevărat umani, contribuind la intrarea umanității în posesia ei înseși — numai că versiunea totalitară face din asta un obiectiv exclusiv, căruia tot restul trebuie să-i fie subordonat, în vreme ce versiunea liberală lasă să subziste, dincolo de cetățean, un individ privat, stăpân al ierarhiei scopurilor sale personale. Partaj care nu împiedică nicidecum acest liberalism să cultive o imagine exigentă a cetățeniei, pe măsura ambiției democratice cu care ea se combină. Dacă puterea pe care politica are misiunea să o mobilizeze constă în a fi laolaltă, și numai acolo, atunci a fi cetățean înseamnă a conta drept parte în această autonomizare colectivă. Fiecăruia i se cere, în acest sens, să-și părăsească propriul loc, să se demarcheze de el însuși, spre a adopta punctul de vedere al întregului, singurul loc comun. Cetățenia, sau șansa oferită indivizilor de a se ridica deasupra îngustimii particularității lor, de a se transcende pe ei înșiși, participând la generalitatea publică.

Neutralitatea democratică

Aceasta mi se pare, aşadar, formula teologico-politică a democraţiei care a permis statului republican să-şi realizeze separaţia nu numai de Biserică, ci şi de religie, în condiţii liberale. Ea îi conferă mai mult decât supremaţia, o totală independenţă, în ordinea pământească, dar în condiţii care nu-l împiedică nicidecum pe cetăţean, în calitate de credincios, să continue a cultiva, în sinea lui, ideea pe care o vrea privind raporturile sale cu cerul. Într-adevăr, încă o dată, masele catolice au ratificat formula, cu implicaţiile sale subiacente referitoare la imaginea divinului şi a raporturilor dintre divin şi uman. Acestea se rezumă în câteva cuvinte: Dumnezeu este separatul. El nu se amestecă în afacerile politice ale oamenilor. Nu pretinde ca societatea să fie ordonată în vederea „beatitudinii eterne” ca a sa raţiune ultimă de a fi, aşa cum mai pretinde încă Papa atunci când condamnă separaţia, în 1906.¹ Mântuirea e o

¹ „Această teză [a separaţiei], scrie pontiful, „este negarea foarte clară a ordinii supranaturale. Într-adevăr, ea limitează acţiunea statului la simpla urmărire a prosperităţii publice în viaţa aceasta, care nu e decât raţiunea viitoare a societăţilor politice; şi nu se ocupă în nici un fel, ca fiindu-i străină, de raţiunea lor ultimă, care este beatitudinea eternă” (citată de Jean-Marie Mayeur, *La Séparation de l'Église et de l'État*, Julliard, col. „Archives”, Paris, 1966, p. 119).

chestiune individuală. Această teologie implicită este nici mai mult, nici mai puțin decât cea pe care Portalis o expunea fără ocol, în 1801, ca să justifice Concordatul: „Nu trebuie să confundăm nicidecum religia cu statul: religia este societatea omului cu Dumnezeu; statul este societatea oamenilor între ei. Or, pentru a se uni între ei, oamenii nu au nevoie nici de revelație, nici de ajutoare supranaturale; le e de-ajuns să-și analizeze interesele, sentimentele, forțele, diversele raporturi cu semenii lor; nu au nevoie decât de ei înșiși.”² A fost necesar un secol pentru ca principiul acestui partaj să pătrundă în rândul credincioșilor, alături de valorile individualismului democratic, ajungând să îi facă să accepte, în ciuda condamnării de către pastorii lor, disocierea — în fiecare — dintre credincios și cetățean. Absorbirea religiilor în democrație — în special a religiei catolice — nu s-a făcut fără o transformare tacită a conținutului credinței sub presiunea — sau atracția — democrației.³ Nu încapă îndoială că, în această muncă de captare, transfigurarea sensului libertății, amplificarea rolului statului, investirea cu demnitate a funcției de cetățean au exercitat o atracție decisivă.

² *Discours, rapports et travaux inédits sur le Concordat de 1801*, Paris, 1845, p. 86 (textul face parte din *Rapport du citoyen Portalis, conseiller d'État, chargé de toutes les affaires concernant les cultes, devant le Corps législatif, sur les articles organiques de la convention passée à Paris, le 26 messidor an IX, entre le Gouvernement français et le Pape*).

³ Influența sufragiului universal, care a schimbat treptat statutul credinței din mentalitate comunitară în opinie individuală, a fost un factor operant ce a determinat acest proces. Este un punct puternic subliniat de Philippe Boutry în *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars*, Éd. du Cerf, Paris, 1986.

Așezând politica, dincolo de religie, la înălțimea religiei, ele au raliat la Republică numeroase spirite religioase care înțelegeau să devină cetățeni exemplari, rămânând pe de altă parte credincioși supuși.

Este suficient, totodată, să enunțăm formula pentru a măsura drumul parcurs de la epoca cristalizării ei. Sare în ochi că ne separă un abis de acea epocă și că fiecare zi ne îndepărtează și mai mult de ea, în situația de schimbare rapidă în care ne aflăm. Forța și succesele ei de ieri nu fac astăzi decât să-i grăbească perimarea. Nu trebuie căutate în altă parte motivele incertitudinii care frământă cultura noastră politică moștenită. Ea este abandonată de spiritul care i-a tutelat dacă nu întemeierea, în orice caz ultimul său mare moment fondator. Ideea Republicii, pe ale cărei fundamente tradiționale continuăm să trăim, și-a pierdut sufletul, dimpreună cu ideea laicității care o însoțea ca cea mai apropiată tovarășă. Izvorul de semnificație de la care se adăpau a secat. Termenii raportului dintre religie și politică, în funcție de care se definiseră ele, s-au deplasat în mod radical.

Am ieșit din epoca unei autonomii ce trebuia cucerită împotriva heteronomiei. Asta pentru că figura heteronomiei a încetat să mai reprezinte un trecut încă viu și, în consecință, un viitor încă posibil. Integrarea religiilor în democrație s-a consumat; catolicismul oficial însuși, atâta vreme refractar, a sfârșit prin a i se conforma și a-i îmbrățișa valorile. O mișcare ce s-a tradus, pe planul obscur, dar capital, al teologiei implicite pe care o evocam adineaori, printr-o nouă îndepărtare de Dumnezeu. A devenit nepotrivit sau grotesc să amesteci ideea de Dumnezeu

cu norma societății oamenilor, și cu atât mai mult să visezi la nu știu ce conjuncție între nevoile pământului și inspirația cerului. Supranaturalul și naturalul nu sunt făcute pentru a se amesteca sau a se asocia. Nu am asistat la o apropiere umanizatoare de divin, ci exact la opusul său, la o exteriorizare a divinului în raport cu lumea umană care a golit-o pe aceasta din urmă de orice perspectivă de materializare a unui absolut.⁴ Nimic din experiența noastră, fie că e vorba de cunoaștere, de regulă morală, de artă sau de politică, nu se înrudește și nici nu comunică în vreun fel cu ceva din afara omului. În această privință, ne aflăm într-un moment kantian — momentul în care se desăvârșește disocierea operată de Kant între cunoașterea proprie omului și știința divină, prin eliminarea a tot ceea ce putuse părea de natură să restaureze accesul la suprasensibil, și prin eliminarea a ceea ce, la Kant însuși, menținea, în pofida tuturor așteptărilor, înrădăcinarea omului în suprasensibil. Altfel spus,

⁴ Mai precis, cred că nu te poți înșela mai tare în diagnosticul pus decât o face Luc Ferry atunci când vorbește despre „umanizarea divinului” și despre „divinizarea umanului” (cf. *L’Homme-Dieu*, Grasset, Paris, 1996). Avem de a face exact cu opusul acestui demers, cu o dinamică separatoare care „dezantropomorfizează” divinul și înlătură din ceea ce e omenesc tot ce mai putea subzista în el dintr-o participare, fie și îndepărtată, la divin — omenesc, doar omenesc. Acest lucru pune în valoare omul, firește, dar în măsura în care se „dedivinizează”. Și nu „umanizează” divinul decât în măsura în care și pierde trăsăturile de conducător implacabil al conduitelor, direct interesat de respectarea poruncilor sale și de pedepsirea vinovaților. Nu este efectul unei apropieri conviviale, ci al unui spor de alteritate.

autonomia a avut câștig de cauză; ea domnește fără a trebui să se afirme în fața unui element de contrast întărit de trecerea secolelor, și asta schimbă totul.

Asta schimbă complet orizonturile și condițiile de exercitare a democrației. Politica a pierdut obiectul și miza pe care le datora înfruntării sale cu religia. Invizibilă și brutală, o undă depresivă apărută prin 1970 a antrenat revizuirea drastică a obiectivelor, care au ajuns atât de modeste încât speranțele investite mai ieri în acțiunea colectivă ne-au devenit de-a dreptul de neînțeles. Din acest punct de vedere, redefinirea democrației — care are loc de un sfert de secol — ține de același proces ca și dezagregarea socialismului real. Oricât de diferite ar fi în expresiile lor, cele două fenomene sunt solidare, fie și în secret, în profunzimea lor. Ele țin de o aceeași deplasare fundamentală a credibilului, care a ruinat, într-un caz, verosimilitatea soluției comuniste la enigma istoriei și a distrus, în celălalt caz, sensul aspirației la autoguvernarea colectivă. La această golire primordială trebuie raportată pierderea substanței care afectează figura Republicii noastre și care o reduce treptat la un decor — firește, glorios, dar nelocuit. Cazul său nu e izolat, dar cum sublimarea politicii ca alternativă la religie și-a cunoscut dezvoltarea cea mai intensă în Franța, tot acolo reculul său dobândește cel mai mare relief. Nu vom readuce la viață prin incantații paseiste forme și norme care se sting pentru că au triumfat — cea mai ireversibilă dintre morți, aceea care îndepărtează orice virtualitate de renaștere. Ele și-au împlinit atât de bine misiunea, încât dispariția unei alternative le lipsește de

rațiunea de a fi. Nimic nu va putea restitui vechea lor energie spirituală sacerdoțiului cetățeanului, maiestății morale a statului, sacrificiilor pe altarul treburilor publice. Aceste instrumente de cult și-au pierdut iremediabil funcția. Nu mai este nevoie să înălțăm cetatea omului în fața cerului. Suntem pe cale să învățăm politica omului fără cer — nici cu cerul, nici în locul cerului, nici împotriva cerului. Experiența se dovedește inevitabil deconcertantă.

VALUL LIBERAL

Ruptura e cu atât mai resimțită cu cât, în Franța, mișcarea ce ne antrenează de douăzeci sau douăzeci și cinci de ani încoace vine după o perioadă în care am asistat, din 1945, la un triumf fără precedent al statului democratic și al democrației prin stat. În cursul acestor treizeci de ani glorioși francezii au cunoscut, pe lângă beneficiile unei creșteri economice înalte, bucuria specială de a-și vedea tradiția politică cea mai profundă în armonie cu mersul general al lumii. Pretutindeni, prioritatea consta în instalarea statului protector și a statului organizator. Nu făceam decât ce făceau și ceilalți, dar puteam s-o facem cu entuziasmul suplimentar de a ne regăsi în mod natural în avangarda curentului, având de făcut ceea ce știam să facem mai bine — în vreme ce astăzi mersul lumii ne prinde pe picior greșit și ne aruncă înspre arhaism.

Sub impactul crizei declanșate în anii '70, credința voluntaristă în impulsul statal s-a văzut înlocuită

de revenirea în vogă a căilor liberale de reglementare automată. Căi liberale pe care le crezusem puțin cam repede definitiv descalificate de tulburările din anii '30 — o criză va fi readus ceea ce altă criză luase cu sine. Fenomenul este bine cunoscut în aspectele sale economice. Cotitura anglo-americană din 1979–1980 i-a dat expresia cea mai izbitoare, cu dereglementările agresive operate de administrațiile Thatcher și Reagan. Un deceniu mai târziu, căderea zidului de la Berlin, falimentul economiilor colectivizate, succesul capitalismelor emergente, intrarea maselor continentale ale fostei Lumi a Treia în jocul schimburilor — Brazilia, India, China — au venit să pecetluiască bascularea lumii, consumându-i unificarea sub semnul pieței.

Menționez aceste fapte fiindcă ele sugerează amploarea valului în care se înscrie deplasarea pe care trebuie s-o definim. Ea face parte dintr-o mutație globală care angajează atât mersul economiei, funcționarea sistemelor politice sau organizarea societăților, cât și regimul credinței. Asistăm la ceva similar unei inversări de ciclu în istoria eminentemente ciclică a cadrului nostru deopotrivă statal și liberal. Totul pare să se petreacă de parcă una sau alta dintre componente ar trebui să prevaleze în mod alternativ, fazele de etatizare și fazele de liberalizare înlocuindu-se și chemându-se una pe cealaltă. Constatăm că se închide o mare mișcare de solidarizare și de structurare colectivă prin intermediul căreia societățile noastre s-au străduit, de la sfârșitul secolului al XIX-lea, să domine consecințele revoluțiilor industriale, mișcare a cărei etatizare după 1945 a reprezentat cireșa de pe tort. Cântarul se apleacă în cealaltă

parte, ca și cum această consolidare statală, în timp ce-și atinsese limitele eficacității în formula sa actuală, ar fi creat, pe de altă parte, condițiile unei liberalizări de rang superior, bizuindu-se, în realitate, pe resursele de previzibilitate și de securitate acumulate în cursul perioadei anterioare. De altfel, poate că distingem deja, în celălalt sens, acolo unde întoarcerea la mecanismele ordinii spontane a ajuns cel mai departe, motivele și canalele ce vor readuce, într-o bună zi, influența integratoare a statelor la niveluri și sub forme inedite.

Această mișcare de liberalizare posedă un sprijin puternic. Ea se hrănește, sub stindardul informației și comunicării, dintr-o schimbare a sistemului tehnic. Trebuie oare să recunoaștem în ea, așa cum înclină mulți, motorul unei a treia revoluții industriale? Sigur este că noile mașini și noile rețele de mașini tulbură, la fel ca valurile anterioare ale mașinismului, și poate chiar cu mai multă forță decât ele, condițiile acțiunii și făptuirii, statutul actorului și modalitățile legăturii dintre ființe. Posibilitățile tehnice deschid literalmente un nou spațiu interuman. Ele reconfigurează faptul de a fi laolaltă. Desenează o lume deopotrivă incomparabil solidară și radical descentralizată. Leagă și, legând, singularizează; individualizează prin aceeași mișcare cu care universalizează. Decompartimentarea, lărgirea domeniilor de referință, punerea în relație generală au drept efect consacrarea opțiunilor personale, a legăturilor alese, a raporturilor contractual negociate, a interacțiunilor directe. S-a terminat cu tendința de a centraliza controlul și conducerea în organizații tot mai vaste, care părea să reprezinte legea impla-

cabilă a societăților industriale. Departe de înrolările anonime din epoca maselor, logica artificiului împinge de acum înainte la dispersarea și afirmarea identităților, atât la scara persoanelor, cât și la cea a organizațiilor; ea tinde pretutindeni să multiplice, acolo unde altădată se urmărea concentrarea; ea substituie rețele pe orizontală vechilor ierarhii verticale; deschide din principiu jocul înnoirii partenerilor și inițiativelor, făcându-i astfel imprevizibilă rezultanta, acolo unde era vorba să fie închisă, pentru a-i reduce incertitudinea și a-i planifica desfășurarea. Nicicând modelul unei societăți civile autonome și autoreglementate nu dispusesese de o asemenea materializare operațională.

Nu vreau să sugerez că mutația tehnică este suficientă pentru a explica valul de individualizare ce reprezintă unul din ceilalți factori marcanți ai perioadei. Aceasta este un produs cu o compoziție complexă, unde se reunesc contribuții de proveniență diversă. Ea posedă, în primul rând, sursa și dinamica sa proprie în durată lungă; dar această înrădăcinare în principiile fundamentale ale dreptului nu explică, prin însăși generalitatea sa, chipurile sociale concrete pe care revendicarea aceluiași drepturi ale indivizilor le-a putut lua în diferite momente ale istoriei sale. Pentru a înțelege modul în care expresia lor a putut predomina la un moment dat, trebuie cercetate evenimentele adiacente și amplificatorii ocazionali.

În această privință, nu încapă îndoială că statul asistencial a funcționat ca un puternic agent de dezagregare; asigurându-i pe indivizi, i-a dispensat de cultivarea apartenențelor familiale sau comunitare

care constituiau odinioară niște protecții indispensabile. Factorul tehnic n-a jucat poate decât rolul unei curele de transmisie, favorizând ieșirea la lumină, începând din anii '70, a unui fenomen care fermenta surd de douăzeci de ani în marele cazan al birocrațiilor redistribuitoare.

Dar alături de apariții, nu e mai puțin important să semnalăm disparițiile. Alături de imboldurile pozitive care au putut să precipite afirmarea individualului în dauna încadrărilor colective, este indispensabil să analizăm disparițiile sau dezafectările tăcute care au slăbit atracția exercitată de colectiv și i-au trimis pe indivizi spre ei înșiși. Regăsim aici prăbușirea speranțelor investite în acțiunea politică sau, mai prozaic, a încrederii puse în puterea publică. Și asta nu pentru că ar fi fost copleșite de asaltul unicităților și de atracția privatului. Ele s-au năruit din interior, lăsând locul unicităților constrânse și forțate să se descopere drept unicități.

Această trecere în revistă n-are nimic exhaustiv; ea se mărginește în mod deliberat la componentele cele mai frapante, cu scopul de a scoate în evidență caracterul heteroclit, instabil, contradictoriu al combinației sau al agregatului de ansamblu. Această geometrie neregulată trebuie reconstituită dacă vrem să distingem ceva mai precis contururile accidentate ale formidabilei remodelări a peisajului social pe care valul individualist a operat-o vreme de un sfert de secol. N-a lăsat intactă nici o instituție, de la familie la Biserică; nici un segment al raporturilor sociale n-a rămas nemarcat, într-un fel sau altul, de amprenta sa, de la civilitate la cetățenie, trecând prin

crimă, modă, dragoste sau muncă. Tot astfel, a pătruns până în adâncurile ființelor, modificând tulburările mentale sau deplasând semnele inconștientului. Ea nu numai că a scos viața societăților din epoca mobilizărilor și a participării; a antrenat o reorientare antropologică, dacă nu cumva a determinat apariția unei umanități inedite.

Inflexiunea își află corespondentul pe scena politică. Această perioadă a asistat la intrarea democrației în domeniul incontestabilului, lucru destul de remarcabil dacă ne gândim că dezarmarea opozițiilor și-a croit drum în mijlocul marasmului economiei și al schimbărilor brutale numai bune pentru a suscita neliniștea și respingerea. Krahul din 1929 dăduse semnalul exacerbarii totalitarismelor și al marelui refuz al ordinii burgheze. Oprirea creșterii economice, începând din 1973, va fi coincis cu cotitura descompunerii spiritului revoluționar și a rallyerii la formele și la regulile regimului reprezentativ. Dar, în vreme ce s-a ancorat definitiv în suflete și în moravuri, democrația s-a transformat profund. Aproprierea sa a mers în paralel cu redefinirea spiritului și priorităților sale.

Accentul fundamental s-a deplasat de la exercitarea suveranității cetățenilor *in corpore* spre garantarea drepturilor individului. Principala grijă, în perioada de după 1945, fusese asigurarea eficacității guvernelor democratice, în contrast cu funesta neputință anterioară (sau actuală, în cazul francez) a parlamentarismelor. Preocuparea centrală a migrat din nou. Treptat, lumea a început să se intereseze mai puțin de instrumentele puterii majorităților decât

de mijloacele de protejare a minorităților. În loc să se urmărească modalitățile cele mai directe și mai sigure de a atinge scopurile definite de voința generală, au fost căutate cu îndârjire modalitățile de a controla legalitatea, chiar legitimitatea constituțională a deciziilor legislativului. Regularitatea procedurilor a ajuns să devanseze obiectul deliberării sau al acțiunii publice. Am alunecat pe nesimțite într-o democrație a dreptului și a judecătorului. De la început, în cazul teoreticienilor, dar în practică mai ales de la sfârșitul secolului al XIX-lea, datorită intrării maselor în politică, problema democratică prin excelență fusese cea a participării cetățenilor la putere, chiar a includerii cetățenilor în instituția puterii, pentru cei mai radicali. Problematică tinzând să trimită în planul secund chestiunea protecțiilor liberale împotriva puterii, chiar și în țările de tradiție liberală cele mai atașate de respectul lor pentru fapte. Planul secund a trecut în prim-plan. Problema prioritară a devenit cea a prezervării libertăților personale în exterioritatea lor față de putere. Cum să mai poată fi auzită vocea singulară a individului în afara concertului politic, cu excepția alegerilor colective? Cum să se mențină disocierea individuală în ireductibilitatea sa? Versantul liberal al democrației liberale a devansat versantul democratic-participativ (fapt care nu afectează câtuși de puțin existența acestuia în practică). Până într-atât, încât și sensul cuvântului s-a schimbat. Pentru noi, „democrația” este atestată de tot ceea ce poate fi de natură să prevină încorporarea individualității în unitatea voinței colective în care mari spirite crezuseră că recunosc, odinioară, vârful politicii conforme egalității.

PUBLIC ȘI PRIVAT

Convergența semnelor, de la ordinea economică la ordinea politică, este frapantă. Ea ne îndreptățește să credem, într-o oarecare măsură, în lipsa reculului de care am avea nevoie, că ne aflăm în prezența unei transformări majore a raporturilor dintre societate și stat. În acest cadru trebuie plasată din nou actuala redefinire a laicității. Numai după ce este înțeleasă ca element al acestei mutații de ansamblu ea dezvăluie întregul impact al discontinuității sale. Ea dobândește acolo relieful unui prag: probabil că am intrat, grație acestei basculări generale a lumii, într-o nouă fază a lungii istorii a cuplului religie-stat. În schimb, transformările locului și rolului credinței în spațiul public lămuresc o întreagă serie de aspecte ale schimbării pe cale să se desfășoare, care ar rămâne altfel greu de înțeles. Ele scot în evidență veritabila miză istorică a metamorfozei care afectează universul democratic.

Dacă nu luăm în calcul decât problema laică, și doar în termenii stricți ai dreptului public, într-adevăr, nu vedem nimic altceva decât desăvârșirea liberală a fazei de separație. Amprenta conflictelor trecutului se estompează. Rivalii de ieri și-au revizuit simetric pretențiile, micșorându-le. Biserica catolică s-a împăcat cu moartea vechii sale hegemonii normative. Statul republican a renunțat să se prezinte drept o alternativă la religie. Credința nu se mai concepe decât înscrisă într-un câmp diversificat de opțiuni. Administrarea treburilor publice nu mai e înțeleasă decât ca dezlegată de orice credință, dincolo de adeziunea la principiile de drept care stau

la temelia ei. Într-un cuvânt, statul a devenit cu adevărat neutru, în fața unei societăți civile care-și asumă cu adevărat pluralismul auto-organizator.⁵

În realitate, sfârșitul ascunde un început. Perspectiva, în adevărul său parțial, lasă să scape esențialul. Ea nu permite să se surprindă redefinirea termenilor raportului ce însoțește evoluția raportului. Ce-i drept, dinamica prezentă nu face, în multe privințe, decât să urmărească în profunzime munca de disociere a societății civile de stat începută cu două secole în urmă. Ea cunoscuse o accelerare critică în jurul anului 1900; este pe cale să cunoască o alta. Numai că, în cadrul acestei operații, procesul dobândește o cu totul altă alură la suprafață, când nu dezvăluie consecințe incompatibile cu manifestările sale anterioare. Pe măsură ce crește diferența între polul public și polul privat, conținuturile respective se re-compun odată cu relațiile lor. Acest lucru e îndeosebi adevărat fiind vorba despre spiritul religiei și spiritul politicii în legăturile lor reciproce, astfel încât modificările lor corelative constituie testul acestei remanieri generale a raporturilor dintre public și privat.

Nimic uimitor în asta, de vreme ce am văzut rolul-test pe care înfruntarea dintre politică și religie părase să-l îndeplinească la vremea sa în cucerirea partajului dintre societatea civilă și stat, laboratorul francez furnizând din acest punct de vedere ca-

⁵ Aceasta este relevanța și, în opinia mea, limita interpretării propuse de Maurice Barbier. Cf. *La Laïcité*, L'Harmattan, Paris, 1995.

zul-școală. Stabilirea diviziunii a presupus refularea vechii credințe înglobatoare în spațiul privat, prin afirmarea politicii ca nou principiu înglobant, în numele valorii predominante a autonomiei. Formulă a cărei tensiune interioară n-o vom sublinia nicio dată îndeajuns — tensiune ce îi explică precaritatea în timp: libertatea sferei civile este stabilită prin intermediul sferei statale. Tocmai această superioritate este pusă astăzi sub semnul întrebării, prin chiar urmărirea mișcării al cărei instrument indispensabil a fost la un moment dat.

Ne aflăm într-un alt moment, iar faptul critic al momentului nostru este că, mergând până la capăt, diferențierea dintre sfera politică și sfera civilă le anulează ierarhizarea. Stâlpul intelectual care susținea această înălțare a lucrului voit în comun s-a prăbușit, în timp ce nivelul obstacolului care trebuia depășit cobora și el. Problema nu e de a îngloba o Biserică ce nu mai are mijloacele de a se voi înglobantă. Rezultă, pe de o parte, o schimbare fundamentală a sensului politicii și, pe de altă parte, o schimbare la fel de profundă a statutului public al credinței private, schimbare care nu e decât manifestarea cea mai vizibilă a unei metamorfoze a modului de a fi legitim al componentelor societății civile în ansamblul lor.

Observatorul francez oferă, iarăși, un cadru privilegiat pentru analiza acestei noi desfășurări. Amploarea conversiunii este maximă, iar forța rezistențelor — fără egal. Nicăieri revizuirea misiunilor statului pe cale să pătrundă pretutindeni nu a fost mai sfâșietoare, pe măsura perfectului amalgam

care se operase între vechea versiune, republicană și morală, a predominanței statale, și noua versiune, utilitară și tehnocratică, a perioadei postbelice, care pune accentul pe rolul de antrenare modernizatoare a puterii publice. Nicăieri nu distingem mai bine, prin contrast, deși concretizarea lor este mai puțin avansată ca în altă parte, ce vor să spună sfera publică fără transcendență și sfera privată fără discreție, cele cu care va trebui să învățăm să trăim. Neutritate democratică apare, din acest punct de vedere, ca purtătoare a unei a treia epoci a principiului laicității.

Consacrarea societății civile

Trebuie să ne întoarcem permanent, pentru a înțelege cu adevărat reconfigurațiile actuale, la această relativizare conjugată a figurilor autonomiei și ale heteronomiei, care constituie evenimentul spiritual și intelectual al vremurilor noastre. Nu ca să facem din ea motorul transformărilor în curs. Ea nu e decât nucleul de sens, punctul de la care devine posibil să le descifrăm în coerența lor și în miza lor globală. În miezul metamorfozei lumii democratice, reconsiderarea ei înseși îi impune dispariția contrariului ei. Chipul autoguvernării comunității umane este remodelat de faptul că heteronomia a încetat să mai aibă un sens politic care să poată fi susținut. Incarnarea dependenței față de lumea de dincolo într-o autoritate lumească nu mai spune aproape nimic nimănui, nici măcar conștiinței celei mai pătrunse de datorია sa față de divin. Chiar ca stindard al nostalgiilor, ea nu mai mobilizează nici o raliere. În paralel, printr-o aceeași mișcare, imaginea autonomiei care rezulta din ea prin răsturnare și-a pierdut resortul dinamic. Ea s-a trivializat triumfând. Nu mai reprezintă obiectivul unei dificile și decisive ascensiuni; nu mai este decât datul prim, banal, al condiției noastre. De aici rezultă o revizuire în toată

regula a ceea ce înseamnă libertatea și căile potrivit cărora trebuie ea guvernată.

SENSUL INDIVIDULUI

Neutralizarea finală a statului este făcută, la început, din această evaporare a autonomiei ca scop ideal. Statul era neutru în măsura în care constituia punctul de aplicare al unei intenții de cu totul alt ordin decât aceea oferită de religii. El sfârșește prin a fi cu adevărat neutru în măsura în care scena politică nu mai e considerată drept un teatru al instanței ultime: nu vom asista la reprezentarea accesului umanității la deplina dispunere rațională de ea însăși, fie sub trăsăturile extreme ale unei comunități reunite în cunoașterea de sine, fie sub forma — ceva mai agreabilă și mai accesibilă — a unei comunități care tinde pur și simplu spre acordul conștient al membrilor săi cu privire la substanța care-i unește. În acest vid format în centrul colectivului, rezultă o redistribuție radicală a rolurilor între public și privat, între indivizi și stat. În asta constă fenomenul-cheie în jurul căruia pivotează înțelegerea democrației. Cuvintele sunt aceleași, principiile n-au variat, dar gramatica este alta, iar mesajul — foarte diferit.¹ Tot

¹ Tocmai aceasta este tulburătoarea diferență în identitatea aparentă pe care o recunoaște și o traduce, în felul său, John Rawls atunci când scrie: „Nu cunosc nici un scriitor liberal dintr-o generație anterioară care să fi expus clar doctrina liberalismului politic. Și totuși, această doctrină nu e nouă...” (cf. Jürgen Habermas și John Rawls, *Débat sur la justice politique*, Éd. du Cerf, Paris, 1997, p. 51).

cea ce ține de explicația ultimă, de luarea de poziție în legătură cu sensul aventurii umane este asociat cu indivizii — colectivul nu mai reprezintă, așa cum făcea în vremea când trebuia să deschidă poarta autonomiei, o miză metafizică suficientă în sine. Devotamentul fără rezerve față de treburile publice putea ține loc de justificare a existenței sau de răspuns la întrebarea scopurilor ultime. El și-a pierdut acest prestigiu. Nici una din rațiunile supreme nu se determină la nivelul comun; acesta nu conține în sine și prin sine o soluție la problema destinului. Numai conștiințele aparte sunt abilitate să se pronunțe asupra chestiunilor de resort ultim, inclusiv asupra autonomiei sau a sensului existenței în comun. Nu există decât versiuni individuale a ceea ce se joacă în ultimă instanță în viața colectivă, aceasta neavând o justificare ultimă a ei înseși susceptibilă să facă din ea un scop în sine.

Ne aflăm aici în prezența uneia din sursele individualismului de tip nou, pe care l-am văzut răspândindu-se în ultima perioadă, și a sursei care explică unul dintre aspectele sale cele mai derutante. Ne obișnuisem cu ideea unui individualism afirmativ, emancipator. Individualismul pe care-l avem sub ochi pare mai curând suportat decât voit, cel puțin în una din liniile sale de forță. Eclerajul confirmă îndoielile sugerate de observație: individualismul actual este un individualism impus; el corespunde mai mult unui transfer de sarcină dictat din exterior decât unei bruște și misterioase dublări a energiei interioare a persoanelor. El nu reiese decât moderat din revendicarea independenței indivizilor în domeniul convingerii

religioase, morale sau filozofice. El provine, în primul rând, din refluxul speranțelor puse în colectiv și din relegitimarea structurală a nivelului individual ce a rezultat de aici. O responsabilizare de care mulți dintre beneficiarii săi s-ar fi lipsit bucuroși.

Această mișcare de relegitimare nu-i privește doar pe indivizi ca responsabili ai sensului. Ea are în vedere și religiile, diversele forme de morală, filozofiile constituite — de fapt, ansamblul doctrinelor capabile să răspundă, într-un fel sau altul, la o problemă a binelui comun căreia politica nu mai reușește să-i ofere o soluție intrinsec consistentă. Trebuie să ne descurcăm cu ce avem. De unde remobilizarea resurselor disponibile prin moștenire în sânul societății civile. De unde reabilitarea multiformă a registrelor de gândire și a tipurilor de discurs pe care marea ambiție a științei istoriei sau a filozofilor emancipării fusese să le depășească, prin elaborarea unei idei proprii despre existența în comun. O reabilitare cu atât mai presantă cu cât ștergerea primatului politicii scoate pe de altă parte la iveală întrebări mai umile: ele îi erau odinioară subordonate, își regăsesc acum stimulentele independente. În perioada cât era vorba despre o valoare supremă în treburile publice, problema valorilor destinate să ghideze comportamentul cotidian al existenței fie nu se punea deloc, fie se presupunea că e rezolvabilă prin deducție. Ea renaște, în schimb, ca problemă de rezolvat pentru ea însăși, la scară individuală, din moment ce nici un imperativ superior nu mai e acolo spre a orienta obligațiile zilnice. Încă un motiv pentru a ne întoarce spre comoara tradițiilor și a revizita trecutul.

E de bănuir că reaproprierea nu se petrece fără o modificare a lucrurilor pe care ea pune din nou stăpânire. Religiile și formele de morală moștenite sunt convocate într-un rol bine definit, care nu este în mod necesar cel la care râvneau ele de la sine și care le va schimba negreșit, odată cu trecerea timpului. Reprofilarea este deja suficient de avansată pentru a se lăsa disecată, așa cum se va vedea. Credințelor și adeziunilor pomenite mai sus li se pretinde să devină purtătoare ale sensului vieții colective, rămânând de ordinul opțiunii individuale, stabilit fiind că nu sunt de conceput decât interpretări particulare ale scopurilor publice. Este suficient să enunțăm acest punct pentru a întrezări importante deplasări ale graniței dintre public și privat. Vom reveni asupra acestui aspect. Deocamdată, mă mulțumesc să-l semnalez pentru ceea ce ne permite să surprindem de la bun început în ceea ce privește noul statut al politicii și al sferei statale. Este mult mai ambiguu — fapt imediat vizibil — decât ne-ar lăsa să credem de departe o privire superficială. Sfera publică nu poate fi făcută, în esență, decât din ceea ce pun în ea indivizii: neutralitate extremă care ne-ar putea duce cu gândul la inconsistența sa. Dar acești indivizi sunt, vrând-nevrând, divizați cu privire la ceea ce se cuvine să pună în ea: imperativul coexistenței dobândește astfel un relief considerabil, în vreme ce sarcina care constă în elaborarea și garantarea condițiilor de posibilitate ale acestei coexistențe primește o remarcabilă demnitate. Relief și demnitate cu atât mai marcate cu cât aceeași neutralitate îi impune, pe de altă parte, puterii publice datoria de a

asigura egala recunoaștere a contribuției fiecăruia la dezbateră colectivă. Altfel spus, reculul substanței ar putea acoperi o extindere potențială a funcției. O poveste veche în istoria statelor noastre, care poate că încă nu și-a golit sacul de surprize.

Insist asupra tezei, reformulând-o dintr-o altă perspectivă: nu descoperirea subită a virtuților diversității a precipitat consacrarea societății civile, ci dispariția alchimiei care ar fi trebuit să se desfășoare în societatea politică a adus în prim-plan și a scos la lumină societatea civilă în diversitatea ei — diversitate diversă, dacă pot să mă exprim astfel, individuală, materială, intelectuală, spirituală. Aceasta nu era deloc ignorată sau reprimată; nu era decât ceea ce trebuia depășit, în beneficiul construcției unei unități superioare, destinată în mod ideal să ajute la întâlnirea colectivității cu ea însăși. Problema consta deci în a asigura trecerea spre mai bine, grație unei reprezentări în formă de transmutație. Omul (privat) urma să îmbrace hainele cetățeanului; interesele particulare necesitau, spre a se face auzite, o reformulare în limba interesului general; cât despre comunitățile de convingere, li se cerea să se scindeze între partea din ele însele susceptibilă de înscriere publică și partea menită să rămână în obscuritatea privată. Cu alte cuvinte, fiecare dintre componentele corpului social trebuia să lucreze asupra ei înseși pentru a se defini și a se organiza în vederea proiectării sale pe o scenă înzestrată cu regulile ei speciale. Astfel, faza decisivă de autonomizare și de pluralizare a societății civile în preajma anului 1900 se desfășurase sub semnul construcției medierilor

capabile să insereze forțele eliberate astfel în spațiul politic. Asta fie că e vorba de a-i oferi cetățeanului, prin instrucție și informare, mijloacele de a se elibera din închiderea sa în singular, fie că e vorba de a dota profesiunile, grupurile și clasele cu instrumentele participării lor eficiente la concertul global al intereselor sociale, fie că e vorba, în sfârșit, în cazul partidelor, de a canaliza într-o formă lizibilă și regulată intervenția marilor forțe colective în viața democratică. Supraeul care justifica aceste medieri s-a risipit ca un miraj; ele au ieșit din acest proces foarte slăbite, delegitimate în profunzime, chiar dacă inerția uzajelor dobândite le păstrează o aparență de funcționalitate în mijlocul peisajului social. Această dezîncadrare a societății civile îi grăbește disocierea definitivă de stat, așa cum o vedem înfăptuindu-se sub ochii noștri.

Pentru prima oară, grație acestei dezlegări, societatea civilă se lasă percepută în întregime în afara politicii, în amestecul și imediatul componentelor sale. Nu mai trebuie operată convertirea într-un limbaj superior: datele câmpului social trebuie luate așa cum sunt. Și nici nu mai trebuie făcută reducerea multiplicității lor, în funcție de alegerile supreme ale colectivității: diferențele care le separă nu sunt doar ireductibile, ci reprezintă și o valoare în sine. Într-un fel, nu e vorba decât de o schimbare de optică, cu precizarea că prezintă importante consecințe practice. Lucru normal, fiindcă reînnoirea privirii afectează datele a căror substanță este făcută în bună parte din reprezentările pe care le avem despre ele. Ea induce, în cazul de față, efecte în lanț pe întreaga

întindere a jocului social. Acționează succesiv asupra elementelor sau a partenerilor de joc, asupra relațiilor dintre ei (societatea civilă) și asupra relațiilor lor cu statul. Modificarea luminii aruncate din exterior asupra statutului indivizilor și al grupurilor îi cheamă să se redefinească din interior. Această redefinire antrenează la rândul său o regândire a modalităților coexistenței lor. În fine, ea obligă la o reconsiderare a naturii și a căilor raportului de reprezentare între componentele acestei sfere civile radical autonomizate și sfera politică.

JOCUL DREPTURILOR

Să plecăm de la cel mai strălucit dintre semnele noii ordini: trecerea în prim-plan a *drepturilor private ale indivizilor* — căci în acești termeni preciși trebuie retradusă expresia „drepturile omului”, dacă vrem să surprindem influența exactă a reactivării actuale a temei. Nu e vorba de orice fel de drepturi ale omului, ci de o versiune foarte precis definită, care constă în a exploata inerenta drepturilor persoanei împotriva apartenenței cetățeanului, în loc de a se sprijini una pe cealaltă, ca în versiunea republicană originală. Și nu e vorba de teorie, ci de funcționarea socială efectivă, așa cum este ea modelată de actori prin înțelegerea intuitivă pe care o au despre bazele sale de drept, înțelegere care nu are nici o nevoie să fie articulată în mod abstract pentru a fi fermă în urmările sale concrete.

Ne aflăm aici pe terenul unei istorii care rămâne să fie scrisă, istorie a intrării teoriilor dreptului natural în realul societăților noastre. Elaborate în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, foarte departe de societățile existente în mod real, ele au cunoscut uimitorul destin de a se materializa treptat în urzeala vieților noastre. Primul lor contact cu corpul politic efectiv, în Revoluția franceză, este atât de distructiv și imposibil de stăpânit, încât pare să denunțe pe veci irealitatea lor fundamentală. Un secol de gândire potrivit istoriei sfârșește aparent prin a le pune abstracțiunea pe tușă. Și totuși, le vedem reapărând, la sfârșitul secolului al XIX-lea, întărite de o nouă exigență de concretizare. Întoarcerea în forță a criticii sociale și a filozofiilor vieții sau istoriei le va eclipsa din nou în cea mai mare parte a secolului XX, în epoca totalitarismelor. Ele nu reapar însă mai puțin la sfârșitul acesteia din urmă, înzestrate cu mai multă consistență concretă decât avuseseră vreodată. S-ar fi putut crede că, apropiindu-se de realitate, s-ar fi îndepărtat tot mai mult de expresiile lor literale, în favoarea inspirației lor generale. Cătuși de puțin. S-ar putea să fie invers. Progresul în incarnare poate echivala cu întoarcerea modelului inițial în rigoarea sa, chiar dacă sub o formă neașteptată. Astfel am putea descrie configurația care se instalează ca o concretizare a ficțiunii stării de natură pe care filozofia cetățeniei se sprijinise pentru a-și întemeia pretențiile — concretizare ce răstoarnă ideea politicii pe care înțelegea s-o promoveze.

Problema, pentru a o studia la maturitatea ei, să spunem așa cum se formulează ea după Rousseau,

consta în a justifica apropierea colectivă a suveranității. Oricine cunoaște soluția: această suveranitate nu poate proveni decât din uniunea contractuală a unor ființe în mod primitiv independente (și deci în mod egal libere); o asemenea uniune nu poate avea drept scop decât menținerea și exercitarea acestei libertăți egale în elementul suveranității. Din acest ocol prin ficțiunea logică a unei descompuneri–recompuneri a colectivului, rezultă o imagine a participării politice care înalță cetățenia la rangul de moment de adevăr al individualității. În clipa în care participă la definirea colectivului, individul este cu adevărat el însuși, își regăsește condiția de origine. Nicăieri nu-și resimte mai bine drepturile de om ca în expresia lor civică. Particularitatea sa își capătă întregul relief în propriii ochi atunci când contează în voința generală. Departe de a exista o contradicție între cele două, apartenența și independența se verifică una prin cealaltă. Omul este pe deplin om în postura de cetățean.

Asta nu înseamnă că am trecut pur și simplu de la armonie la divorț. Nu există o opoziție trăită între cele două registre, ci o coabitare paradoxală între dezlegarea ființelor și socializarea lor. Ca și cum starea de natură și starea de societate ale filozofilor contractului, starea de independență originală a indivizilor și starea de uniune contractuală ar fi devenit deopotrivă niște date de fapt.

Irezistibilă pătrundere a principiilor democrației în moravuri și reducere a ambițiilor democrației: cele două fenomene își combină aici efectele pentru a produce o versiune inedită a regimului libertății.

Apartenența, înțeleasă anterior ca antecedentă totodată naturală și religioasă a legăturii sociale față de elementele legate, era constrângătoare prin natura ei. De unde necesitatea, pentru a o face compatibilă cu libertatea, mai mult, pentru a o face să poarte greutatea autonomiei umane, de a o concepe ca artificiu, de a o raporta la opera convergentă a voințelor. Nu mai e nevoie, de acum înainte, nici de artificiu, nici de voință. Apartenența a redevenit naturală, rămânând în același timp artificială, am putea spune — cu alte cuvinte: conservând proprietățile pe care le datora conceperii sale ca artificiu. Deși oferită anterior oricărei intenții de a o face să existe, se presupune că ea nu are altă consistență decât aceea care se naște din întreteserea libertăților. Degeaba legătura socială este anterioară indivizilor, e ca și cum ar fi creată de ei. Și, în interiorul acestei libere apartenențe, se dezvoltă independența indivizilor legați fără a înceta să fie dezlegați. Ei nu se concep decât înscriși în colectiv, dar înțeleg să conteze acolo ca și cum ar veni din afară și ca și cum ar trebui să-și afirme acolo drepturile personale în integritatea lor nativă — ca și cum perioada de dinainte și cea de după contract s-ar suprapune.

Cu alte cuvinte, indivizii înțeleg să dea o întrebuințare publică drepturilor lor private, acestea fiind prezentate într-o exterioritate completă în raport cu scena politică, presupunându-se totuși că o influențează în completitudinea lor originală. O depolitizare în profunzime va putea face astfel casă bună cu radicalitatea revendicativă, pe fundalul neîncrederii extreme față de orice delegare globalizantă.

Grozăvia cererii comportă o latură implicită pe care este important să o identificăm, deoarece condiționează evoluțiile viitoare. Ea presupune, dincolo de neîncrederea afișată, o impresionantă încredere în capacitățile instanței menite să asigure composibilitatea și integrarea acestor cereri diverse, legitimate — fiecare în parte — de o ireductibilitate stranie. În acest punct se joacă diferența decisivă față de figura clasică a cetățeniei. Aceasta se baza pe conjuncția dintre general și particular, fiecărui cetățean cerându-i-se să-și însușească punctul de vedere al ansamblului din propriul său punct de vedere. În noua configurație care se desenează, prevalează disjuncția, fiecare trebuind să-și pună în valoare particularitatea în raport cu o instanță a generalului al cărui punct de vedere nu i se cere nici o clipă să-l îmbrățișeze. Cei însărcinați cu această misiune n-au decât să se descurce! Democrația individului și a drepturilor sale are drept corelativ nemărturisit oligarhia. Ea se sprijină pe puterea pe care o recuză sau pe care se laudă c-o limitează. Este contradicția pe baza căreia i se va hotărî viitorul.

O SOCIETATE DE PIAȚĂ

Analiza este valabilă pentru interesele spontane sau organizate care acționează în cadrul societății civile. Reabilitarea lor însoțește în mod absolut logic promovarea drepturilor personale: titularul drepturilor este — privit dintr-un alt punct de vedere — și un purtător al intereselor. Traiectoriile sunt pa-

rarele. Interesele trebuiau să se legitimeze prezentându-se drept componentele unui interes de ansamblu. Ele sunt socotite de acum încolo legitime în sine, în nuditatea lor solitară. Sunt libere să joace fără a trebui să răspundă dinainte cu privire la contribuția lor la binele global. Beneficiază de aceeași ireductibilitate de principiu ca și libertatea sau egalitatea „naturale”. Ele trebuie să poată ajunge, fiecare în parte, până la capătul propriu, fără altă limită decât respectarea regulilor ce le asigură coexistența pașnică și competiția legală cu altele. Tot ceea ce autoritatea socială e îndreptățită să facă este să vegheze la definirea și observarea acestor reguli, în nici un caz să se amestece în guvernarea *a priori* a rolului unora sau altora în numele unui interes superior ale cărui chei le-ar deține — interesul general neputând fi conceput altfel decât ca rezultanta *a posteriori* a liberului concurs al intereselor particulare.

Regăsim, indirect, rațiunile renașterii ideii de piață. O perspectivă oblică al cărei merit este că lămurește motivele extensiei dobândite de ideea acestei noi utilizări. Din acest punct de vedere, are foarte puțin de a face de fapt cu considerațiile ce țin de eficiența economică. Ea este rodul unei reconsiderări a statutului politic al actorului, și din acest motiv funcționează ca un model general al raporturilor sociale. În cazul de față nu e vorba de piață ca instituție a economiei în interiorul societății, ci de o adevărată societate de piață. Cum să ne imaginăm forma relațiilor susceptibile să se stabilească între niște agenți absolut independenți unii de alții și îndreptățiți cu toții să urmărească, după bunul plac,

maximizarea avantajelor lor, în absența unui acord imperativ în numele interesului tuturor? Iată problema care se pune, problemă căreia nu-i poate oferi un răspuns decât figura unui proces de ajustare automată. Desigur, ne găsim aici în stratosfera logicii pure a ideii. Dar am neglija-o pe nedrept, fiindcă ea prezintă consecințe importante în termeni de așteptări și comportamente. Această logică este la fel de veche ca și ideea de piață, vor mai obiecta unii. De ce să-i atribuim efecte noi? Pentru că ea îndeplinește o funcție pe care nu o avea. Pentru că dobândește o ancorare inedită, răspunzând nevoii indivizilor de a-și oferi o imagine plauzibilă în situația inedită cu care se confruntă. Cu ajutorul acestei grefe asupra condiției actorului obișnuit, vechea idee devine ceea ce era în mod potențial, probabil, dintotdeauna, fără să fie însă niciodată în practică: un model, cu mult dincolo de economie, pentru ansamblul acțiunilor în ansamblul sectoarelor vieții sociale. Această investiție reprezintă mult mai mult decât un fenomen intelectual.² Asistăm la o adevărată interiorizare a modelului pieței — eveniment cu consecințe antro-

² Dar fenomenul intelectual este deja în sine însuși foarte remarcabil. Nu văd un semn mai bun al acestei pătrunderi a ideii de piață într-o accepțiune generalizată decât reluarea sa de către cei mai aprigi dușmani ai ideii de piață în ordinea economică, în numele reglementării mișcărilor de populație. Aceiași care continuă să vitupereze anarhia capitalistă și ororile „ultraliberalismului” susțin astăzi, pe de altă parte, că totala deschidere a frontierelor și liberalizarea fluxurilor migratoare vor sfârși, până la urmă, într-o stare de echilibru. Cauzele bune prezintă uneori asemenea viclenii.

pologice incalculabile, pe care abia începem să-l întrezărim. De la piața sexuală la piața politică, această apropiere inconștientă a influențat deja o largă paletă de comportamente, dar ea acționează mai profund. Ea contribuie la remodelarea constituției intime a persoanelor. De la datoria de a fi dezinteresat care-l definea pe omul public (luând noțiunea în sens riguros: omul pentru public, omul așa cum trebuie să se comporte el în spațiul public), la injoncțiunea tacită de a se conforma propriului său interes, pasul este imens, iar urmările promit să fie însemnate.

Am putea urmări analiza dezvoltărilor ce au urmat fenomenului pe care am propus să-l numim dezîncadrarea politică a societății civile. Ele merg, în mod global, în același sens: dezlegarea elementelor induce, la diferitele niveluri, o recompunere a modului lor de coexistență sub semnul idealului autoreglării. Faptul că trebuie să situăm lărgirea continuă a domeniului reglementării juridice în detrimentul domeniului voinței politice este tipic în acest sens. El corespunde unei reorientări a sistemului dreptului, privilegiind funcția de arbitru a judecătorului în raport cu intervenția transformatoare a legiuitorului. El este antrenat de utopia antipolitică a unui mod de reglare directă a litigiilor dintre persoane, care s-ar substitui în chip avantajos reformei de ansamblu a colectivului care le înglobează. În același spirit, jurisprudența tinde să o ia înaintea regulii generale dictate de sus. Modelul inspirator subiacent este cel al unui proces de elaborare a normelor de către colectivitatea însăși, acționând în persoana unui judecător-reprezentant, capabil să reziste la nevoile

sale revelate de caz și în prezența părților interesate. Un model care conferă o expresie deschisă instituției autorităților independente însărcinate cu reglementarea unui domeniu de activitate specific, de la audiovizual la operațiile bursiere. Dreptul are întotdeauna două fețe, luminate diferit în funcție de epocă. Repartizarea umbrei și a luminii se schimbă. Altădată vedeam în ea mai ales manifestarea autorității statului; distingem acum instrumentul societății civile în aspirațiile sale la autosuficiență.

Epoca identităților

Tocmai în cadrul acestor transformări ale societății civile, ale modului său de compoziție, ale dinamicii sale, trebuie înțelese transformările credinței, transformările care privesc deopotrivă natura și locul său, modalitățile sale private și statutul său public. Cele două aspecte se întâlnesc și se condensează într-un același termen devenit unul dintre cuvintele-cheie ale noului idiom democratic: credința, credințele se transformă în *identități*, ceea ce înseamnă simultan o altă manieră de a le locui interior și o altă manieră de a le revendica exterior.

INTERIORUL ȘI EXTERIORUL

Condiția actorului nu se schimbă doar din afară, ci și dinăuntru. În vreme ce individul se vede redefinit din punct de vedere social, fie în virtutea drepturilor sale, fie în virtutea intereselor sale, termenii raportului său cu sine sunt esențialmente modificați. Perceperea sa intimă a ceea ce-l constituie se deplasează cu totul. Fenomen cu o enormă influență, care repune sub semnul întrebării, nici mai mult, nici mai puțin, ideea de subiectivitate asociată cu figura cetățeanului începând cu secolul al XVIII-lea.

Ce înseamnă a fi tu însuți? În realitate, ceea ce reunim astăzi sub numele de „identități” reprezintă exact opusul a ceea ce consideram ieri drept principiul identității personale.

Erai tu însuți, sau mai degrabă deveneai tu însuți în măsura în care reușeai să te desprinzi de particularitățile tale, să te alături universalului în sine. Sarcină pentru care exercițiul cetățeniei, conceput ca participare la universalitatea treburilor publice, oferea modelul perfect, alături de alegerea morală în ordinea individuală, o altă expresie exemplară a facultății de autonomie a persoanei, a puterii sale de a acționa, la scara ei singulară, în numele unei reguli valabile pentru toți și în toate cazurile. Adevăratul cuvânt este acela pe care îl cucerim în sine împotriva aparențelor care ne particularizează, împotriva datelor contingente care ne atribuie unui loc și unui mediu. Îndepărtându-mă de imediatul sinelui meu, pentru a mă ridica la punctul de vedere a ceea ce are valoare în general sau în mod universal, devin cu adevărat eu însumi, relativizând determinările extrinseci care mă constituie la bază, dar de care mă pot elibera. Individualitatea, subiectivitatea, umanitatea se câștigă împreună, din interior, prin libertatea față de ceea ce ne determină.¹

¹ Înțelegem în treacăt în ce fel analiza inconștientului va fi fost figura ultimă a acestui efort instituant pentru a ne descentra, pentru a ne cuceri eliberându-ne de noi înșine. Nu suntem determinați doar din afară, ci din ceea ce e mai profund și mai îndepărtat în noi înșine. Suntem constrânși de amprente propriului trecut. Dar putem deveni conștienți de acest fapt, eliberându-ne de el. Perspectiva rămâne cea a apropierei de sine operate împotriva sinelui, prin mijlocirea libertății față de sine.

„Identitățile” de tip nou ne fac să basculăm la antipozii acestei identități. Punctul de sprijin politic al descentralizării dispare odată cu exigența de a îmbrățișa punctul de vedere al ansamblului. Nu ni se mai cere, pentru a fi cetățeni, decât „să fim noi înșine”. Dar sensul lui „să fim noi înșine” e schimbat. Asistăm la afirmarea unui nou raport al indivizilor cu ceea ce ține de *datul* condiției lor, cu ceea ce au *primit* odată cu existența, fie că e vorba de comunitatea din care fac parte, de tradiția în care se inserează sau de orientarea sexuală care-i singularizează. Un nou raport intim, dar care nu se negociază doar între ei înșiși cu ei înșiși: el depinde totodată de exigențele relației cu altul și de necesitățile înscrierii într-un spațiu public el însuși redefinit. Schimbarea e triplă, și este indispensabil să menținem împreună cele trei scene pe care se desfășoară ea simultan: ea este intrapersonală, interpersonală (sau relațională) și civică.

Pentru a rezuma deplasarea printr-o singură formulă: trebuie să ajungem interior la ceea ce ne este dat exterior. Apartenențele și chiar inerentele devin constitutive identității personale în măsura în care ele se subiectivizează. Adevăratul eu este acela care apare din apropierea subiectivă a obiectivității sociale. Sunt ceea ce cred sau sunt ceea ce m-am născut — eul meu cel mai autentic este cel pe care-l resimt ca basc, sau ca evreu, sau ca muncitor. Dacă trebuie să ne recunoaștem astfel în particularitățile care ne definesc e pentru a ne face recunoscuți prin intermediul lor. Ele sunt ceea ce ne permite să intrăm în relație cu alții, ceea ce ne identifică în ochii

lor și ne oferă nouă înșine reperele pentru a ne situa față de ei — ele erau ceea ce trebuia pus deoparte pentru a demara un dialog; ele devin lucrul pe baza căruia se stabilește schimbul. Mai mult, aceste diferențe locuite subiectiv și intersubiectiv sunt ceea ce ne permite să intrăm în spațiul public și să ne menținem locul acolo. Într-adevăr, acesta nu mai trebuie să-și impună consistența abstractă în numele finalităților generale al căror templu absolut ar fi considerat; el nu mai poate fi constituit, în drept, decât din anunțarea publică a singularităților private; pentru a putea conta în această constituire, trebuie să dispunem de o specificitate pe care să o punem în valoare acolo.

Nimic de a face cu apartenențele comunitare de altădată, sau cu vechea supunere față de tradiție. Includerea într-o ordine colectivă prezentată ca radical anterioară și superioară avea drept efect constituirea noastră, desigur, dar scutindu-ne de a trebui să ne alegem singuri, ba, și mai profund, de a trebui să ne situăm ca un *noi* singular în raport cu ceea ce ne face să fim ceea ce suntem. Ea era în mod fundamental impersonificantă. Nu facem decât să repetăm ceea ce ne-au învățat strămoșii noștri; și suntem cu atât mai fideli acestor uzanțe, care nu ne aparțin, cu cât le înfăptuim ca și cum ne-ar traversa, fără să amestecăm în ele nimic din noi înșine. O ordine realmente cutumiară, o ordine trăită ca integral primită, este o ordine ne-subiectivă din punctul de vedere al identității celor care o locuiesc și care o pun în aplicare. Aici este riguros invers: apropierea caracteristicilor colective primite reprezintă vectorul unei

singularizări personale. Apartenența este subiectivizantă, pentru că e revendicată, și e cultivată pentru subiectivizarea pe care o produce.

Remarcăm imediat tensiunile și instabilitatea ce vor rezulta de aici. Noul cosmos social al identităților și organizarea sa prin diferență sunt traversate de contradicție. Obiectivitatea caracteristicilor colective și subiectivitatea adeziunilor individuale se alimentează și una, și alta din ea, opunându-i-se în același timp. Apartenențele posibile sunt multiple și eterogene — nu e totuna să te definești ca homosexual, ca breton sau ca protestant. Ele atrag după sine alegeri și ierarhizări din partea actorilor, alegeri care nu pot fi niciodată exclusive și ierarhizări care sunt întotdeauna revocabile — te poți vrea succesiv protestant, breton, homosexual, fără să renunți complet la celelalte identificări în fiecare din aceste momente. În orice caz, aceste apartenențe alese nu reprezintă niciodată o înglobare unică și constrângătoare. Stă în esența lor să se înscrie într-un spațiu pluralist. Apartenențele identitare, așa cum le practicăm noi, sunt fundamental legate de principiul minorității, chiar și atunci când ele privesc majoritățile de fapt, ca în cazul identității feminine. Ele sunt un instrument de disociere în raport cu societatea globală, mijlocul de a crea o sferă în care apartenența socială este trăită în mod intens personal, în interiorul sferei celei mai vaste a apartenenței obligatorii. Din acest punct de vedere ele sunt, cel puțin pe meleagurile noastre, un produs al sofisticării democratice, acționând eventual prin reciclarea materialelor vechi, nu printr-o resurgență brută

a datelor arhaice.² Asta înseamnă că, înainte de a ne înspăimânta de sperietoarea comunităților renăscânde, trebuie să fim atenți la fermentul subiectivist care le frământă și le roade din interior pretențiile tradiționaliste, atunci când ele au așa ceva.

DE LA TOLERANȚĂ LA PLURALISM

Comunitățile de credință oferă ilustrarea cea mai clară a acestor deplasări, atât în ce privește rapor-

² Cea mai bună dovadă este că această „diversitate” nouă pe care o vedem afirmându-se începând cu anii 1970 se desfășoară pe fondul unei omogenizări fără precedent a societăților noastre. Este momentul în care se desăvârșesc diverse mișcări venite de departe, care șterg cele mai puternice diferențe statutare. Sfârșitul țăranimii, dispariția servitorimii, resorbția separației muncitorești. Masculinul și femininul încetează să mai fie niște sfere separate. Modurile de viață se apropie, prin intermediul urbanizării, consumului, mediatizării. Într-o țară ca Franța, diviziunea crucială între catolici și laici nu mai este structurantă. Asistăm, în paralel, odată cu prăbușirea speranței revoluționare, la dispariția fracturilor și secesiunilor politice care marcaseră prima parte a secolului XX. După fascism, comunismul este la rândul său evacuat de pe scenă, ca pârghie a unei alte societăți... De acum înainte, dezbaterea publică se va înscrie în interiorul principiilor democrației, care fac obiectul unei ralieri generale.

Noul cult al diferenței apare din centru și în funcție de această „unificare morală” care i-ar fi făcut să viseze pe republicanii de acum o sută de ani. Se cuvine, așadar, să-i relativizăm proporțiile. „Societatea fragmentată”, în care oamenilor le vine greu să-și făurească proiecte comune și să se identifice cu colectivitatea publică în calitate de comunitate, ca să vorbim ca Charles Taylor, este pe de altă parte o societate în care spiritele sunt incomparabil mai apropiate la un nivel mai profund, lucru deloc întâmplător.

tul actorului cu apartenențele sale, cât și în ce privește destinul acestor apartenențe în spațiul public. Credința era opțiunea unei libertăți — ea devenise astfel, tot mai mult, pe măsură ce legitimitatea individului se afirmase în detrimentul religiozității comunitare și tradiționale de modă veche, precum și pe măsură ce progresul lipsei de credință sau al antireligiei făcuse loc posibilității de a nu crede. De aici, de altminteri, și paradoxul că, pătrunzându-se fără voia ei de valorile individualiste ale modernității, credința tinde să se facă mai intransigentă și mai imperialistă decât atunci când era „credința părinților noștri” și ceea ce credea lumea.³ Într-adevăr, ea nu are sens în această fază în care ea încetează să mai fie cutumiară, pentru a deveni obligatoriu alegerea unei persoane, decât pretinzând să se impună în universal ca adevăr unic și exclusiv. Ea presupune exterioritatea credinciosului față de obiectul adeziunii sale (exterioritate care face din acest act o adeziune), precum și ambiția prozelită și combatantă de a-i ralia la ea și pe alții, ba chiar de a-i supune întreaga lume. Îngroș trăsăturile, fără să trădez, sper, logica poziției, și asta pentru a scoate în evidență amploarea revirimentului. Pluralismul a intervenit între timp, și întrezărim revoluția mentală pe care a întruchipat-o, revoluția mentală a secolului XX, o revoluție care n-a privit doar credința, ci regimul convingerii în general. Nu înțeleg prin pluralism simpla

³ Este unul dintre factorii deloc neglijabili, mi se pare, ai rigidizării catolice în secolul al XIX-lea, după cum e și unul din resorturile ce acționează astăzi în diverse „fundamentalisme”.

resemnare cu existența de fapt a unor oameni care nu gândesc ca tine, ci integrarea de către credincios a faptului existenței legitime a altor credințe, în relația sa cu propria-i credință. Mai direct spus, pluralismul, ca dat și ca regulă a societății, este un lucru; pluralismul, în capul credincioșilor, e altceva. Pluralismul principial al confesiunilor în spațiul american, ca să luăm exemplul extrem, s-a putut mulțumi timp îndelungat cu forme de adeziune deosebit de riguroase în interiorul diverselor confesiuni. Fiecare admite libertatea celuilalt, dar asta nu-l împiedică să rămână, în ce-l privește, la un stil de convingere care exclude ideea că alte convingeri sunt posibile. Iată diferența între toleranță ca principiu politic și pluralism ca principiu intelectual. Această relativizare intimă a credinței este produsul caracteristic al secolului nostru, rodul pătrunderii spiritului democratic în chiar miezul spiritului credinței. Metamorfoza convingerilor în identități religioase reprezintă încununarea acestui proces.

Un sfârșit care marchează un pas suplimentar. Fiindcă în „pluralism”, în ciuda descentralizării impuse de luarea în calcul a existenței unor opțiuni diferite, continuă să fie vorba de o alegere a credinței făcută în temeiul unui universal, în funcție de validitatea intrinsecă recunoscută a obiectului credinței, fie că aceasta provine din darul supranatural al unei Revelații, fie că se vrea întemeiată pe rațiune. Continuă să conteze influența obiectiv universală a faptului că aderăm la elementul care mobilizează subiectiv ce e mai universal în noi. Relativizarea rămâne relativă, dacă mă pot exprima astfel, devenind ra-

dicală atunci când credința ajunge să se pună sub semnul identității. Pretenția la universalitate este exclusă de la bun început. Contează existența obiectivă a unui dat, prezența unei moșteniri, faptul unei tradiții printre alte tradiții — dimensiunile istoriei și ale memoriei dobândesc aici un relief determinant, pe măsura retragerii din universal. O tradiție în care să mă pot cunoaște în mod subiectiv, o moștenire pe care să mi-o pot însuși.⁴ Există deci o alegere mai mult decât niciodată (punct în care ne aflăm la antipozii funcționării societăților tradiționale). Dar o alegere al cărei obiect sunt, de fapt, eu însumi: miza sa nu constă în adevărul mesajului căruia mă alătur, ci în definiția subiectivă pe care el mi-o procură. Tradiția are în primul rând valoare în măsura în care este a mea, în măsura în care mă constituie în identitatea mea singulară.⁵

Mai este oare nevoie să insistăm asupra dozei de „secularizare” pe care o implică această redefinire identitară a religiilor ce tinde să le alinieze pe „culturi”, pentru a le înrola în concertul „multicultural” al societăților noastre? Aparențele ei pot fi înșelătoare în multe privințe. Reactivarea dimensiunilor de filiație, de apartenență, de comunitate este de natură

⁴ O linie de credință în care să mă pot înscrie, ar spune Danièle Hervieu-Léger, care lămurește în mod profund această deplasare de memorie. Cf. *La Religion pour mémoire*, Éd. du Cerf, Paris, 1993.

⁵ Subînțelegându-se că mă identific cu ceva de care pot fi mândru. Dar *valorizarea* istorică a tradiției, în numele măreției eticii sale sau al bogăției contribuțiilor sale, nu are nimic de a face cu *validarea* adevărului său atemporal.

să lase impresia unei ortodoxii strâmte și formaliste. Grija respectării riturilor, atașamentul față de redescoperirea uzanțelor, scoaterea în relief a semnelor care departajează interiorul și exteriorul grupului, „ei” și „noi”, evocă uneori, din afară, rigiditatea și închiderea sectelor dintr-o altă epocă. Dar tocmai aici aparența e o capcană. Accentul cade cu atât mai mult pe formele exterioare sau pe modurile de viață cu cât nucleul propriu-zis transcendent al credinței este mai slăbit. Asta nu înseamnă că implicarea personală este absentă, dimpotrivă, ea e puternică — nu ne aflăm în fața unui formalism lipsit de suflet. Dar ea nu e prioritar întoarsă spre lumea de dincolo. Resortul său primordial este identificarea sinelui aici, pe pământ.

În sfârșit, trebuie să constatăm — trăsătură care sfârșește prin a îndepărta spectrul adeziunilor fanatice ale trecutului — că această identificare intra-comunitară este cu atât mai viguroasă cu cât depinde de consimțământul tacit la pluralitatea comunităților. Comunitatea mea este cu atât mai mult a mea cu cât admit că ea nu trebuie să fie decât una printre altele. Metamorfoza credințelor în identități este răsplata pluralismului împins la extrem, până la punctul în care orice ambiție universalistă și cuceritoare își pierde sensul, în care nu mai este posibil nici un prozelitism. Acest lucru explică strania consistență, deopotrivă dură și moale, pe care o prezintă aceste identități. Ele sunt intratabile, fără să fie agresive. Credința se argumentează și se discută. Identitatea nu încearcă să convingă, fiind totodată impermeabilă la obiecții. Ea nu este animată din interior de o convingere care urmărește să se impună.

În schimb, este intransigentă, față de exterior, la capitolul recunoașterii.⁶

POLITICA RECUNOAȘTERII

Este celălalt mare versant al fenomenului, versantul său public. Și aici, e ușor să ne înșelăm, trăgând prea grăbit concluzia unei „replieri comunitare”. Comunitatea de credință astfel înțeleasă nu are vocația de-a trăi închisă complet în ea însăși. Îi este consubstanțial să vizeze o înscriere publică. Secesiunea identitară este inseparabilă de voința de a se face recunoscută drept componentă cu drepturi depline a comunității globale. Logica organizatoare — s-o spunem încă o dată — este cea a pluralismului radical. Fiecare știe că nu reprezintă, în particularitatea sa, decât un element al unui ansamblu mai vast, a cărei diversitate este ireductibilă. El derivă de aici dorința de a se afirma în singularitatea sa, dar și

⁶ Precizez o dată pentru totdeauna că mă străduiesc să desprind logica unui tip pur. În consecință, mă interesez cu prioritate de identitățile constituite pe baza tradițiilor religioase autohtone. Este însă adevărat că fenomenul îi afectează și pe reprezentanții unor tradiții de implantare recentă, tradiția musulmană în primul rând. În cazul lor, analiza trebuie complicată. Avem de a face cu intersectarea a două procese distincte: identitarizarea ce provine din mișcarea internă a democrațiilor occidentale și reactivarea religiosului suscitată de occidentalizarea în sânul altor culturi, într-o mișcare ea însăși extraordinar de ambiguă de apropiere și de respingere. Confuzia cea mai rea este să pornim de la aceste identități periferice, pe motiv că sunt cele mai afirmate sau cele mai efervescente, pentru a ajunge la esența fenomenului.

dorința de a se prezenta și de a fi admis, explicit și public, ca o parte semnificativă a ansamblului. Cele două mișcări nu ar putea exista una fără cealaltă. Identificarea privată nu are sens decât în funcție de proiecția publică ce o dublează. Noutatea e că, spre deosebire de vechea regulă care voia să renunți la particularitățile tale private pentru a intra în spațiul public, tocmai în virtutea identității tale private poți conta acum în spațiul public.

Logica se aplică identităților în general, dar identitățile religioase îi conferă expresia sa cea mai lizibilă, prin rolul specific pe care-l conservă sau pe care-l regăsesc religiile. Dacă, pe de o parte, așa cum am văzut, fenomenul de „identitarizare” tinde să nu rețină din ele decât formele lor exterioare și să le dilueze în „culturi”, pe de altă parte, mutația fundamentală a politicii democratice tinde să le reinsufle o demnitate și o utilitate noi, în funcție de înseși nevoile sferei publice, ca sisteme generale de sens sau doctrine globale ale scopurilor. Fie tocmai — așa cum am văzut de asemenea — ceea ce politica, de acum înainte, nu mai poate oferi prin propriile mijloace. Ceea ce nu poate ea furniza nu e mai puțin necesar; iată de ce va tinde să-l caute în exterior. Colectivitatea are nevoie să-și reprezinte scopurile și rațiunile între care are de ales, iar autoritatea are nevoie să se legitimeze prin referința la valorile susceptibile să confere sens acțiunii sale, chiar dacă îi este interzis să pretindă a încarna substanțial vreuna dintre ele. Este gimnastica foarte complicată la care sunt condamnați deținătorii puterii în democrațiile de astăzi. Trebuie să-și caute alianțele în autoritățile mo-

rale sau spirituale de orice gen în sânul societății civile, să le crească sub aripa lor, să le înscăuneze ca interlocutori speciali, și asta nu doar păstrând o strictă neutralitate în privința lor, ci și marcându-și diferența. Politicul este determinat să legitimeze religiosul, într-o accepție largă, în funcție de propria sa căutare a legitimității, ca lucru din care nu ar putea să provină sau din care nu ar putea să se inspire, dar care reprezintă totuși măsura ultimă a acțiunilor sale. Altfel spus, puterea publică tinde în mod natural să recunoască aceste identități dornice să se facă recunoscute. Această conjuncție de interese este cea care pecetluiește politica recunoașterii.⁷ O politică ce găsește pe terenul religios, în orice caz în contextul francez, ținând cont de mizele asociate de către istorie raporturilor dintre cele două puteri, cel mai eminent teatru de aplicație.

Societatea civilă se „publicizează”, am putea spune, în vreme ce statul se „privatizează”. Dar expresia ar fi greșită dacă ar sugera un fel de estompare a frontierelor sau o treaptă a indistinției. Dubla mișcare de deschidere și de proiectare nu conduce nicidecum la relativizarea diferenței celor două ordini. Ea nu califică decât relația de reprezentare care se stabilește între ele. În ele însele și pentru ceea ce

⁷ Împrumut expresia de la Charles Taylor. Ea reprezintă titlul englez al volumului tradus în franceză sub titlul *Multiculturalisme: différence et démocratie*, Aubier, Paris, 1994 [vezi și ed. originală: *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1992; republicată cu comentarii suplimentare sub titlul *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1994 — n.t.].

sunt ele, identitățile private și comunitățile de credință înțeleg să beneficieze de recunoașterea publică. Nu se pune problema ca ele să iasă din spațiul comunitar pe care îl definesc, transformându-se în partide politice, ridicând pretenții la asumarea colectivității în ansamblul ei. E vorba de a-ți face auzită singularitatea subiectivă ca atare în concertul public și de a te vedea admis în mod expres ca voce calificată. Este vorba de luarea în calcul a ceea ce ai specific de valorizat, de nimic altceva. O atitudine care are mari implicații în termeni de conținut pentru discursul public al societăților noastre. Nu e vorba de a traduce revendicările specifice în limbaj politic, de a le insera în logica unui program, e vorba de a face presiuni asupra politicii prin intermediul unui limbaj în mod deliberat nepolitic, invocând exigența etică sau chemarea spiritului. Astfel, acțiunea publică se vede tot mai tare confruntată cu limbajul scopurilor pe care ar trebui să le urmeze sau al valorilor ce se presupune că o călăuzesc. Trebuie distinsă în spatele acestei presiuni morale noua legitimitate dobândită de către convingerea privată tocmai ca fiind privată.⁸ Tot astfel, în celălalt sens, dacă oame-

⁸ Iată motivul pentru care nu cred că e suficient să vorbim despre „de-privatizarea” religiilor, așa cum face José Casanova, pentru a caracteriza rolul nou pe care l-au dobândit ele în spațiul public în cursul anilor 1980, în special din punctul de vedere al reflecției colective asupra „structurilor normative” ale societăților globalizate, comerciale și individualiste (el analizează cinci cazuri: catolicismul spaniol, catolicismul polonez, catolicismul brazilian, evanghelismul protestant și catolicismul din Statele Unite). Noțiunea surprinde o deplasare esențială,

nii publici încurajează această mișcare, dacă se prefac sensibili la acest discurs al finalităților, dacă se asociază bucuros acestor expresii nu e pentru a o relua pe cont propriu și a o instala la putere. Lucrurile sunt mai subtile. Ei o legitimează demarcându-se totodată de ea. Trebuie să-i facă loc pentru că statul n-ar putea să definească el însuși niște scopuri (încă și mai puțin să revendice niște scopuri proprii). El nu este decât un instrument în slujba societății civile, iar acesteia îi revine misiunea de a formula scopurile ultime în numele cărora trebuie să se desfășoare acțiunea publică. În același timp, este exclus ca reprezentanții societății civile, odată instalați la putere, să-și însușească pur și simplu acest discurs plural ce emană de la ea, fie și numai pentru simplul motiv că el este divers, că finalitățile sunt multiple și că funcția puterii este să asigure coexistența lor, să vegheze ca nici una să nu se impună în detrimentul alteia.

Recunoașterea identităților în amestecul lor și a credințelor în diversitatea lor le oferă astfel deținătorilor puterii un mijloc economic și sigur de a marca diferența poziției lor. Cu cât există mai multă pluralitate legitimă, cu atât ei sunt altundeva, cu atât devine mai limpede, în ochii tuturor, că au de făcut altceva în alt loc, tocmai în acest loc unde întregul

dar escamotează o jumătate din fenomen. Îi lipsește tensiunea paradoxală care o locuiește. În loc de o „de-privatizare”, e mai degrabă vorba despre o *publicizare a unui privat*, unde credința înțelege să-și păstreze libertatea și singularitatea privată, jucând în același timp un rol public. Cf. *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.

acestei societăți civile heteroclite și discordante se proiectează și trebuie să-și afle principiul de composibilitate. Astfel, de acum înainte, nu există virtute mai bucuros afișată de guvernanții noștri, când își înțeleg cum se cuvine rolul, decât toleranța cea mai largă. Demagogia diversității se află abia la început. Această nobilă deschidere le permite să-și semnaleze distanța fără a trebui să vorbească prea mult despre ceea ce constituie intima specificitate a sarcinii lor, și anume nemilosul și prozaicul calcul al mijloacelor prin care sublimitatea scopurilor se înscrie în real. Trebuie spus, în apărarea lor, că au de a face cu societăți care acceptă tot mai puțin să audă vorbindu-se despre politică, obsedate cum sunt de valorile și semnificațiile supreme care le procură indivizilor și grupurilor obiectul cu care să se identifice, mai mult decât de instrumentele și canalele capabile să le concretizeze. Imperativul realist al politicii nu se poate face auzit decât prin viclenie, și viclenia sa prin excelență este deferența ostentativă față de idealismele de orice culoare. A le admite înseamnă a le face să admită că există ceva dincolo de ele. Departe deci ca recunoașterea credințelor să antreneze o nediferențiere a sferei publice și a sferei private; ea instaurează o transcendență discretă, dar solidă, a ordinii politice; o întreține din chiar interiorul acestei vizibilități crescânde cucerite de convingerea privată în cadrul spațiului public.

O revoluție a credinței

Elementul de noutate la care trebuie să revenim neîncetat, dacă vrem să surprindem la sursă logica acestor dezvoltări, este dispariția mizei care conferea scenei politice o transcendență nu secretă, ci evidentă, imperioasă, indiscutabilă. Hrănită din înfruntarea cu sacrul, democrația împrumuta un soi de sacralitate de contaminare care o ridica, fără doar și poate, deasupra lucrurilor profane; întoarsă spre „ieșirea omului din starea de minorat”, ea era locuită de o seriozitate fundamentală care făcea din asta o vocație, un ministeriu, un obiect de devotament necondiționat; orientată spre cucerirea autonomiei, ea căpăta astfel dimensiunile unui proiect global, cuprinzând întreaga condiție umană și părând să fie suficientă. Cât de măreață era cauza, în vârtoarea luptei! Cât de ingrată și de prozaică este ea a doua zi după victorie! Cât de cenușie e politica în prezent, când suntem metafizic emancipați! Prăbușirea Luminilor militante în mijlocul Luminilor triumfătoare este aceea care remodelează chipul democrației. Ea este cea care cheamă religiile în spațiul public, transformându-le astfel. Ea modifică în întregime relația de reprezentare dintre o societate civilă redefinită în modul său de compunere de către principiul identitar

și o societate politică redefinită în justificarea sa de către principiul de coexistență.

Politica nu mai poate avea pretenții la globalitatea pe care o datora ambiției de a oferi o alternativă la heteronomie; ea nu se mai poate prezenta ca un răspuns în sine la întrebarea legată de sensul existenței la scară colectivă. Nici nu poate exista un răspuns colectiv la această întrebare; ea nu admite decât răspunsuri individuale. De aici o fundamentală restaurare a omului privat, a responsabilității față de sine însuși — să trăiești în mod privat, începând din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, însemna să te privezi de partea cea mai nobilă a existenței; aceasta redevine un scop legitim în sine, în virtutea condițiilor generale, „metafizice”, care prezidează administrarea sensului. De aici — în funcție de această golire a lucrului public, de acum înainte incapabil să reprezinte un scop suprem în sine (ca reapropriere a omului de către el însuși) — și reabilitarea și remobilizarea, într-o utilizare publică, a tuturor sistemelor de definire a țărilor ultime, disponibile în cadrul sediului lor legitim, adică în societatea civilă. Dacă viața publică nu mai poate constitui o finalitate prin sine însăși, ea nu e mai puțin un domeniu consubstanțial definit de urmărirea scopurilor. De unde și dificultatea pe care dispozitivul subtil al politicii recunoașterii se străduiește s-o rezolve. Pe de o parte, puterea publică este mai mult ca oricând menită neutralității; este exclus, prin definiție, ca în ea să se încarneze vreo noțiune de bine ultim. Pe de altă parte, ea are nevoie de referință la scopuri care nu pot veni decât din afara ei, și care trebuie

să rămână în exteriorul perimetrului ei, fiind totodată suficient de integrate în sfera oficială pentru a o alimenta. Ea nu poate fi separată de aceasta, dar nici nu poate participa la ea. Recunoașterea este exact punctul de echilibru între conivență și distanță.

Nu am folosit, în mod deliberat, cuvântul „religie” pentru a descrie această elevație a convingerilor private în materie de finalități ultime în spațiul public. Asta pentru a pune accentul pe funcția în care sunt convocate religiile, alături de alte forme de înțelepciune, morală sau filozofie susceptibile să se preteze aceleiași funcții. Funcție care reprezintă factorul de luat în considerare dacă vrem să înțelegem schimbările pe care le suportă ele în această operație. Căci o asemenea mișcare de relegitimare nu-și lasă niciodată beneficiarul intact. Mobilizarea și promovarea deformează lucrurile pe care pun stăpânire. Am văzut efectele imense, chiar dacă în bună măsură implicite, pe care absorbția în sânul democrației le-a exercitat asupra religiilor într-un trecut apropiat — inclusiv și mai ales, poate, în planul teologiei fundamentale, referitor la orice idee posibilă de Dumnezeu și a raporturilor sale cu omul. În acest proces, apropierea religiilor de către democrație, în virtutea capacităților lor de a propune o înțelegere globală a destinului omului, reprezintă un pas înainte suplimentar. Ea le conferă demnitate și distincție; le salvează social de la reducția identitară la simple culturi, punând în evidență, dincolo de moștenire, de tradiție și rit, influența mesajului lor asupra esențialului; mai mult, ea le reînsuflește partea fundamentală, făcându-le înțelese public, în

amploarea și profunzimea lor spirituală. Dar totodată și pentru a relativiza radical, în mai multe privințe, înțelegerea acestei funcții de sens. Ea sfârșește prin a o readuce în orizonturi exclusiv laice, recunoscându-i în același timp pe deplin dimensiunile religioase; acestea sunt efectele paradoxale ale recunoașterii.

Înregimentarea ce conferă demnitate aliniază religiile, începând, așa cum am văzut, cu gândurile complet profane. În acest caz nu contează nici teismul, nici ateismul, nici transcendența, nici imanența, nici orientarea spre lumea pământească, nici orientarea spre lumea de dincolo, ci facultatea de a oferi o idee de ansamblu asupra lumii și a omului susceptibilă să justifice în ultimă instanță opțiunile individuale și colective. În rest, că locul metafizicianului e ocupat de un materialist disperat de singurătatea noastră în univers, de un umanist superior sau de un spiritualist încrezător în excelența creației, puțin contează, cu condiția să avem metafizica — în fine, între anumite limite. Intervine, în al doilea rând, un alt criteriu constrângător, care este compatibilitatea acestor viziuni ale lumii cu viziunea democratică a politicii. Ea definește spectrul a ceea ce Rawls numește „doctrinile comprehensive rezonabile”. O altă denumire menită să o ocolească pe cea de „religie”, interesant de remarcat, în timp ce în practică e vorba, în esență, despre doctrine religioase. Dar nu conținutul lor e în joc, ci proprietățile lor formale de „cuprindere” — de extensie comprehensivă —, al căror monopol nu-l au religiile, chiar dacă ele reprezintă modelul și eșantionul lor cel mai răspândit.

Politica a putut părea că deține, în felul ei, această putere explicativă, sau cel puțin că-i ține în mod eficient locul, în toată perioada cât a trebuit să-și formuleze și să-și definească proiectul de autonomie în raport cu heteronomia religioasă. Ea a pierdut-o odată cu prăbușirea adversarului său, odată cu dispariția capacității religiilor de-a alimenta o figură credibilă a subordonării vizibilului față de invizibil — și tocmai această dispariție este aceea care, retrăgându-i politicii influența comprehensivă, restituie, printr-o nouă consecință indirectă, o funcționalitate discursului religios, nu pentru că e religios, ci pentru că e comprehensiv.

Lăsând la o parte politica pentru a reveni spre religii, între altele, această funcție de comprehensiune nu se răsfrânge însă asupra Bisericilor: ea trece la indivizi. Schimbare de titular legitim plină de consecințe, atât pentru consistența socială a religiilor, cât și pentru condiția individuală. Sub acest din urmă aspect, revirimentul e frapant. De un secol încoace, să spunem de la anarhismul nietzschean, distrugerea idolilor în general și a moralei în particular trecea drept calea regală de emancipare a individului. Am ajuns în mod brutal într-o configurație în care morala a redevenit centrală pentru autoconstituirea individului. Nu morala ca doctrină a sacrificiului și sistem al datoriei. Ci morala ca putere de a-ți da ție însuți socoteală de motivele în funcție de care să-ți orientezi comportamentul, ținând cont de condiția și de destinația propriei. Construcția individului trece de acum — și pentru multă vreme — prin elaborarea unui sistem de referințe al cărui rol pretinde să

fie cât se poate de comprehensiv, să cuprindă cât se poate de mult și de profund. În acest cadru, contribuția religiilor este cerută în mod natural. Dar trebuie văzută individualizarea radicală care guvernează această reutilizare. Ea nu e de natură să menajeze autoritatea vreunei ortodoxii. Însăși mișcarea ce aduce diversele magisterii spirituale și morale în prim-plan le supune, pe de altă parte, arbitrajului lipsit de orice concesie al conștiințelor mai puțin dispuse ca oricând să le dea ascultare. Una e să le ascuți bucuros, ba chiar să vrei ca ele să se facă auzite, alta e să le urmezi. Nu este efectul unei nesupunerii din principiu. Dispozitivul adeziunii sau al credinței vrea asta — în măsura în care aceste noțiuni sunt încă valide.

Legitimitatea a basculat dinspre oferta de sens spre cererea de sens. Să măsurăm revoluția intimă pe care o implică acest lucru din punctul de vedere al esenței religiei. Cine spunea religie spunea dintotdeauna antecedența a ceea ce are sens, autoritate intrinsecă a ceea ce vine de dinainte și de mai de sus, deci donație — donație care, în cazul celor trei monoteisme, este deopotrivă revelație și tradiție —, așadar supunere principială față de ceea ce vehiculează această receptare primordială, Cartea, Scriptura, Cuvântul. Are valoare ceea ce vă este oferit, printr-o ofertă ce precedă orice căutare sau oricare cerere pe care ați putea-o formula. Or, ceea ce determină astăzi conștiințele să se îndrepte spre religie justifică și contrariul, în numele unei cerințe legitime. Se înțelege că nu există nici o semnificație prestabilită în care să fie nevoie să intrați sau căreia să trebuiască să vă supuneți; dar trebuie să cercetați personal, și

pentru a vă situa ca persoană, misterul lumii și al justificărilor existenței voastre. De acum înainte, miezul comportamentului religios este format din căutare, nu din receptare, este mișcarea de apropiere, nu devotamentul necondiționat. Autenticitatea neliniștii devansează fermitatea convingerii ca formă exemplară a credinței, până și în confesiunile tradiționale.

Tot astfel, este exclus ca această cerere — care nu se ignoră ca atare și care își revendică caracterul individual — să aibă ambiția de a ajunge la un adevăr substanțial. Obiectul său nu e adevărul, ci sensul, și, ca să fim mai exacti, nu obiectivitatea adevărului, ci necesitatea obiectivă a sensului pentru o subiectivitate. Soarta termenului „sens” stă mărturie pentru bogăția, deschiderea și consimțământul conștiințelor credincioase la limita subiectivă a credinței lor. Nu mai e vorba aici doar de o relativizare dictată din exterior de pluralism, ci de o relativizare care se joacă între fiecare conștiință și ea însăși, reflectată cum e tocmai de ceea ce o face să creadă în hiatusul dintre exigența sa internă și natura lucrurilor.

Aceeași logică duce în fine la a subordona evaluarea lumii de dincolo imperativelor lumii pământești. Lumea de dincolo este pusă în slujba lumii noastre. Pe această cale religiile tind, într-adevăr, să se alinieze filozofiilor și formelor de înțelepciune profane. Scopul este analog, chiar dacă mijloacele sunt diferite. Ocolul prin transcendență e justificat de rezultatul obținut în imanență — lucru care nu pune nicidecum sub semnul întrebării principiul ocolului: nimic nu împiedică, într-adevăr, ca acesta

să fie resimțit ca absolut necesar de către adepții săi. Motiv pentru care această „profanizare” nu face neapărat un semn spre „religiile fără Dumnezeu”, departe de asta.¹ Trebuie făcută o deosebire între cele două puncte. Religiile vin pe terenul înțelepciunilor fără de Dumnezeu: viața bună în lumea pământească. Ele își propun un obiectiv despre care admit tacit că ți-l poți propune fără nici o referință la Dumnezeu. Cu alte cuvinte, ele integrează o dimensiune suplimentară a autonomiei: excelența și suficiența scopurilor pământești ale omului. Dar le rămâne în același timp o bogată carieră proprie. Specificul lor este să susțină că referința la Dumnezeu le permite să dea versiuni ale vieții bune superioare celor ale sistemelor de gândire ce se lipsesc de Dumnezeu. Filonul apologetic al traiului mai bun prin intermediul lui Dumnezeu are zile frumoase înaintea. Este exact că acolo unde exista opoziția între etici profane și doctrine sacre există acum convergență. Dar și concurență. Așadar, oricât de importantă ar fi această reorientare etică a religiilor, ar însemna să fim prea expeditivi dacă am trage concluzia unei resorbții tendenționale a teologicului în etic.

Mi se pare mai potrivit să vorbim despre o răsturnare copernicană a conștiinței religioase, având în vedere acest ansamblu de trăsături. O răsturnare care o face critică față de ea însăși, în sensul obișnuit și elaborat al termenului. Ea încorporează criticile care ar fi trebuit s-o distrugă, transformându-le

¹ Cf. numărul special din *Esprit*, „Le temps des religions sans Dieu”, iunie 1997.

într-un principiu de viață. Ea tinde să devină în propriii ochi ceea ce marii demistificatori de ieri îi reproșau că este, disimulându-se: un produs al spiritului uman, în slujba unor scopuri cu totul pământești. Numai că această distanță interioară, departe de a o distruge, așa cum credeau filozofii dezalienării, îi oferă o nouă justificare. Din noi pornește resortul credinței, și tot la noi se întoarce — dar acesta e un motiv în plus pentru a crede, poate cel mai bun motiv dintre toate. Din acest punct de vedere, ea devine critică în sensul savant al cuvântului. Era în întregime de partea credinței, în obiectivitatea obiectului său; devine deschisă la ideea că fundamentul ei se află în subiect, cu ce înseamnă asta în materie de limite ale statutului obiectului său. Mai mult, ea se recentrează și se organizează în jurul acestei conștiințe subiective, nu în cărți, ci în modalitățile cotidiene ale exercițiului său. Am fi tentați să credem că, ajungând la acest stadiu critic, conștiința religioasă a găsit forma stabilă adaptată la lumea ieșită din religie. Dar am aflat destule despre plasticitatea ei, în cursul acestui traseu de un secol, ca să ne ferim de profeții.

Limitele democrației identităților

Aș vrea să revin acum asupra transformării termenilor relației dintre societatea civilă și stat care însoțește aceste schimbări în condițiile credinței. Aș vrea să încerc să desprind cu mai multă claritate formula generală, dincolo de diversele manifestări pe care ne-a fost dat să le luăm în considerare. Într-adevăr, ea este indispensabilă unei juste aprecieri a dinamicii sistemului. Ea risipește aparențele și scoate la iveală adevăratele tensiuni care o locuiesc. Ne va permite, sper, să ajungem la o idee mai puțin confuză asupra perspectivelor de evoluție ale derutantei democrații de astăzi, ale acestei democrații care se recompune tulburător și surprinzător în mijlocul nostru.

A REPRESENTA

Cred că esențialul constă în următoarele: dispariția principiului care asigura superioritatea „metafizică” a sferei publice modifică natura raportului de reprezentare dintre societatea civilă și stat. Am putea spune: ea eliberează logica reprezentativă și o lasă să meargă până la capătul ei; face relația integral reprezentativă. Asta presupune evident privilegierea

implicită a uneia dintre accepțiunile posibile ale „reprezentării” ca fiind singura adevărată — căci reprezentarea, începem s-o știm de acum, constă în mai multe lucruri deodată. De aceea, ar fi mai bine să spunem, prudent: această dispariție aduce în plină lumină o dimensiune a reprezentării până atunci puțin vizibilă, ascunsă cum era printre altele mai ostentative și mai clasice, dimensiune despre care avem toate motivele să credem că reprezintă de fapt cheia de boltă a celorlalte.

În orice caz, nu încapă îndoială că predominanța sferei publice constrângea puternic exercitarea funcției reprezentative. Ea implica o versiune foarte precisă. Se subînțelege, în teorie, că statul nu este decât un instrument în slujba societății civile, că nu posedă altă legitimitate decât aceea care-i este conferită de voința cetățenilor. Numai că în practică, în chiar ochii cetățenilor, nu e vorba de un simplu transfer identic, într-un fel, ci de o transmutație. E vorba de a intra în domeniul superior al deciziei colective, domeniu care își ascultă propria logică, prin scopul care e urmărit, puterea suverană a corpului politic asupra lui însuși. Operația pretinde de la cetățeni, ca elemente organizate ale societății civile, să se ridice deasupra lor înșiși și să accepte să-și refuleze o parte din ei înșiși. Reprezentarea este ridicarea transfiguratoare a societății în stat. Cu alte cuvinte, politica își dictează legea cui vrea să se facă auzit. Identitatea colectivității cu ea însăși în dispunerea ei de sine trece prin diferența statului-instrument, stat care-și impune cu atât mai mult norma cu cât primește mandat din partea cetățenilor. De fapt, reprezentanții

reprezintă cu atât mai mult sfera politică pe lângă cetățeni cu cât îi reprezintă pe cetățeni în sfera politică.

Dispariția antiteologiei care ținea loc de teologie statului republican și care-i conferea maiestate, volatilizarea politicii autonomiei, îngroparea autonomiei ca proiect în faptul autonomiei schimbă complet datele problemei. Statul se golește de substanța normativă pe care o datora ambiției incarnate în el. Încetează să mai facă figură de instanță dominatoare, de loc pornind de la care și deasupra căruia se determină existența colectivă. Devine cu adevărat reprezentativ, dacă înțelegem prin asta că tinde să se transforme în spațiu de reprezentare a societății civile, fără superioritate ierarhică față de ea și fără rol de antrenament istoric. Legitimitatea sa nu mai e făcută decât din repercusiunea pe care o asigură cererilor, interogațiilor sau dificultăților vieții comune. Și asta, în continuu, într-un raport de aplicare directă sau de amplificare imediată, sub semnul asemănării. Nici vorbă să ne mai înfășurăm în imperativele de altitudine ale ocolului anticipator sau ale reculului globalizant. Autoritatea este menită să multiplice în permanență semnele proximității sale, ale atenției sale, ale deschiderii sale ubicue față de peripecțiile și de actorii vieții sociale; ea trebuie să-și manifeste capacitatea de a le însoți sau de a le face ecou. Statul trăiește literalmente din comerțul cu societatea civilă, ca și cum n-ar fi constituit, în drept, decât din ceea ce adăpostește ea sau decât din refracția pe care ea o găsește în el. În celălalt sens, tot ce

aparține societății civile are de acum înainte vocația de-a se proiecta în stat, fără nici o distincție între ceea ce ține de generalitatea publică și ceea ce e destinat să rămână în umbra privatului. Nu există nimic în existența indivizilor și a grupurilor care să nu fie susceptibil de publicitate, care să nu fie în drept să-și revendice expresia și luarea în calcul în spațiul public.

Relația dintre stat și societatea civilă era deja, desigur, o relație de reprezentare. Ea devine astfel într-un sens suplimentar, care nu le anulează pe cele precedente, chiar dacă le influențează. Reprezentarea-delegare subzistă, natural: nu există o altă legitimitate a personalului conducător decât aceea, reprezentativă, care decurge din alegeri. Tot astfel reprezentarea-instrumentare, dacă vrem, nerecunoscând legitimitatea statului decât în rolul său de unealtă a colectivității, rămâne neschimbată în abstract. Nu există o altă modalitate de a înțelege funcția puterii publice într-un cadru democratic. Maniera concretă de a îndeplini această funcție se schimbă și, în acest proces, aduce la lumina zilei o altă reprezentare, o reprezentare-refracție sau proiecție, ca să reluăm termeni deja utilizați, o reprezentare-reflexie, pentru a propune cuvântul cel mai evocator, poate, o reprezentare prin intermediul căreia societatea se reflectă pe sine. Un aspect al funcției reprezentative care era deja prezent în filigran în mijlocul celorlalte, în realitate, dar pe care economia explicită a sistemului îl făcea invizibil, în vreme ce noua sa configurație îl extrage din umbră și-l împinge în prim-plan.

A reprezenta înseamnă totodată — și mai ales — a permite colectivității să se vadă și să se conceapă, să se surprindă în imagine și în gândire, procurându-i o scenă în care realitățile sale multiple și mișcătoare se obiectivează în ochii membrilor săi, trimițându-i reprezentări ale ei înseși, făcându-i compoziția și mișcarea descifrabile pentru actori. Coborârea statului de pe pedestalul său, dezierarhizarea politicului și socialului conferă o centralitate organizatoare acestui proces deopotrivă specular, scenografic și cognitiv.¹

STATUL ȘI DIFERENȚA

Elucidarea acestui punct este condiția pentru a face dreptate unei iluzii optice căreia nostalgii iacobine de înțeles îi acordă o mare importanță. Evident, e fals că statul tinde să devină — sau, mai rău, „se vrea”, cu o voință vinovată — indistinct față de societate. El e mai distinct de ea ca niciodată, dar diferența lui și-a schimbat forma și principiul: ea era substanțială, a devenit relațională, el era metafizic superior, este acum specular exterior. Am întâlnit adineaori un aspect particular, dar strategic, al reîntemeierii acestei diferențe fără eminență, în legătură cu principiul de coexistență. Statul care pierde posibilitatea de a invoca un drept superior celui al

¹ Am încercat să lămuresc această transformare a relației reprezentative sub un alt unghi, pornind de la arhitectura instituțiilor și de la evoluția raporturilor dintre diferitele puteri în *La Révolution des pouvoirs*, deja citată.

convingerilor private nu rămâne mai puțin garantul composibilității acestor convingeri în pluralitatea lor ireductibilă: un rol care-l obligă să se țină absolut deoparte de ele pentru a le arăta un respect egal, cu o rigoare formală în neutralitate pe care nu o presupunea vechea accepțiune a regulii. Desprindem de aici o diferență funcțională cu importanță generală, care face din stat instrumentul prin intermediul căruia societatea își oferă o figurație a ei înseși, din afara ei. Figura nu prezintă interes decât dacă e asemănătoare, iar rolul pretinde un corespondent simetric pe care îl suprapune modelului. De unde impresia că se apropie atât de mult încât se confundă, în vreme ce se despart — dar e o despărțire destinată să permită sferei publice să se aplice cât mai fidel posibil lumilor private, o despărțire care devine cu atât mai greu de distins cu cât se adâncește și funcționează eficient. De unde posibila confuzie dintre oglindă și ceea ce reprezintă ea, dintre punerea în scenă și obiectul său. De unde necunoașterea muncii de oficializare și de prezentare publică pe care o presupune producția unei lizibilități a colectivului pentru membrii săi. Adevărul este că asistăm la o completă exteriorizare a statului ca instanță reprezentativă într-o perioadă în care el dispare ca instanță normativă.

După cum nu trebuie să cedăm iluziei de proximitate, nu trebuie nici să ne abandonăm fără nici o examinare prealabilă impresiei de pierdere a funcției statului provocată de diluarea autorității sale diriguitoare. Din nou, e vorba de a nu lua o reorientare

drept dispariție. Privind retrospectiv lucrurile, schimbarea este spectaculoasă. Dacă statul rămâne garantul continuității colective, e limpede că pretențiile sale de organizator al viitorului au fost sever micșorate. Avantajoasa postură a conducătorului popoarelor, investit cu misiunea de a deschide porțile viitorului, nu mai e de actualitate. Într-un cuvânt, el nu mai precedă, ci urmează. De unde sentimentul pe care îl poate crea — de imens aparat care se învâрте în gol, fără să mai știe încotro se îndreaptă și la ce servește. Sentiment justificat de amploarea mișcării și alimentat, în plus, de întinderea resturilor pe care aceasta le lasă în urmă. Sentiment înșelător, totuși, dacă nu măsurăm importanța rolului pe care acest „suivism”^{*} i-l atribuie și importanța cererii sociale care-i este adresată. Statul a devenit suivist tocmai în calitate de reprezentant, un reprezentant prezentat ca atare și definit, în consecință, de limitele mandatului care-i este acordat. Nu trebuie să ne imaginăm un mandat emanat direct din societate. Dorința reprezentanților nu s-a manifestat nicicând singură. Ea a presupus întotdeauna intervenția inițială a unei oferte politice care se străduia să-i procure o traducere, și supusă, într-o a doua etapă, sancțiunii cetățenilor. Nu s-a schimbat nimic în această privință. Ce s-a schimbat profund, în schimb, este supravegherea comportamentului reprezentanților desemnați și adecvarea lui continuă la dorința colectivă. Între judecător, pe de o parte, și opinia

^{*} În franceză: *suivisme*, „atitudine de imitator”. (N.t.)

publică, pe de altă parte, am intrat într-o democrație a controlului, care este de fapt o democrație în mod expres reprezentativă, o democrație în care se precizează în mod formal că reprezentanții nu sunt decât niște reprezentanți, unde principiul reprezentativ este el însuși reprezentat. Iată ce anume instalează scena politică și deținătorii puterii într-o dependență explicită față de societate. Și asta nu e decât partea vizibilă a unei vaste mișcări care propune statul, în ansamblul său, ca răspuns la cerere, în funcție de procesul de recompunere a colectivului în jurul identităților.

Reprezentant al societății civile, statul este în realitate chemat să îndeplinească rolul de instituant al identităților care o compun. Ele se făuresc în relația cu el. Statul nu-și întemeiază legitimitatea, spuneam ceva mai devreme, decât printr-un efort permanent de a se asocia cu existența componentelor societății civile. Trebuie adăugat, în sens invers: aceste componente, care se doresc tot atâtea nuclee identitare, nu reușesc să se desfășoare efectiv ca identități decât prin spațiul de reprezentare asigurat de stat — cuvântul „reprezentare” fiind luat aici într-un sens general și abstract care se traduce în activități foarte concrete. Contrar modului în care se prezintă de obicei, aceste comunități de identificare nu există la început, în mod spontan, pentru ca mai apoi să încerce să se facă admise de ceilalți și de societate în general. Ele se constituie în existența lor distinctă, se afirmă în specificitatea lor privată în raport cu spațiul public și în funcție de recunoașterea pe care înțe-

leg s-o afle acolo. Ele au nevoie de acest stat în exteriorul căruia vor să se situeze și de la care pretind să le recunoască exterioritatea, pentru a se defini și a se asigura de ele însele. Ele nu există decât din punct de vedere reprezentativ.

Regăsim, sub un alt unghi, care ne permite să precizăm ideea, ceea ce observăm în legătură cu importanța recunoașterii în însăși formarea identităților. Fiecare din aceste „pentru-sine” particulariste nu se construiește în străfundul său subiectiv decât ca o porțiune legitimă a spațiului public, căruia consacrarea oficială îi este indispensabilă pentru a duce la bun sfârșit întreaga operație în propriii ochi. Acest lucru este valabil și la nivelul particularității individuale, unde revendicarea identității este o manieră de a te constitui ca cetățean, de a te voi un atom semnificativ al vieții publice, rămânând totodată tu însuși. De aici și cerința formidabilă al cărei obiect continuă să fie statul în lumea noastră, unde toți pretind în toate sensurile și în toate felurile să vadă cum definiția existenței lor se sustrage influenței sale. El reprezintă cheia — atât instrumentală, cât și simbolică — a acestei afirmări a singularităților civile în fața lui. Nu se mărginește să le împartă vorbe bune și dovezi de considerație. E de așteptat ca el să le ajute să se constituie, să le furnizeze mijloacele de manifestare. Statul reprezentant este statul însărcinat, pentru început, să permită societății pe care trebuie s-o reprezinte să se organizeze independent de el. Astfel, reculul *leadership*-ului său e departe de a se traduce într-o diminuare echivalentă a ponderii sale. Are multe de

făcut pentru a căpăta aerul că nu mai are mare lucru de făcut.

DISTINCȚIE ȘI PROCEDURĂ

În cadrul acestei noi economii a reprezentării trebuie replasată importanța dobândită de preocuparea procedurală. Obiectivul ideal nu poate fi decât acela de a acorda fiecărei componente a societății civile atenția pe care o merită în dezbaterea publică, și mai ales de a face astfel încât nici una să nu fie înăbușită, îndepărtată, ignorată de ampla voce a majorității. Respectul minorităților devine piatra de încercare a sincerității democratice. La o asemenea echitate în luarea în calcul a opiniilor, orientărilor, apartenențelor sau intereselor nu se poate ajunge decât prin amenajarea scrupuloasă și respectarea riguroasă a regulilor de procedură, formele oferind singura redută posibilă a justiției împotriva presiunii raporturilor de forță. De aici o reabilitare destul de remarcabilă a aspectelor formale ale democrației, chiar în numele tipului de argumente care înainte împingeau la contestarea lor.

La drept vorbind, acest formalism resurgent coabitează cu o reactivare paralelă a idealului democrației directe, sub trăsăturile precise ale referendumului. O reactivare care traduce pătrunderea principiului democrației de opinie, controlul, și a instrumentului său, sondajul. Popoarele obișnuite să li se ceară părerea încep să-și dorească, inevitabil, să și-o exprime. Nici o contradicție de fond între cele două

aspirații, chiar dacă rezultatele lor sunt menite să se ciocnească: fiecare dintre ele exprimă un aspect semnificativ al noii sfere civile în noile sale raporturi cu sfera politică. Cererea de consultare a poporului în masă demonstrează în același timp consimțământul cetățenilor la exterioritatea guvernanților și dorința de a-i chema la datoria lor de reprezentanți.² Cererea de luare în calcul procedurală a poporului la scară individuală demonstrează conștiința ireducibilității diferențelor în sânul colectivității și grija de a-i procura o traducere adecvată.

Înțelegerea reprezentării este schimbată de aceste elemente deopotrivă în fondul și în forma sa. A reprezenta însemna a depăși diferențele dintre ființe și dintre grupuri spre a ajunge la manifestarea adevărului colectivului în unitatea voinței sale – cu alte cuvinte, însemna a exhiba diferențele, a le asigura vizibilitatea în spațiul public, a face în așa fel încât ele să rămână lizibile în toate momentele procesului politic, să nu se piardă pe drum în elaborarea deciziei colective. Astfel, căile potrivit cărora este purtată deliberarea publică dobândesc, în această optică, o valoare strategică. Ele sunt armătura dispozitivului de demonstrare grație căruia, în mod ideal, includerea în dezbatere a tuturor componentelor corpului social ar putea fi asigurată, în vreme ce identitatea lor distinctă ar fi păstrată. Preocuparea centrală este de același ordin cu aceea care alimenta, până nu

² Referendumul este, din acest punct de vedere, modalitatea democrației directe compatibilă cu regimul reprezentativ: nu e autogestiunea.

demult, visul unei democrații deformatizate, imediate, permanente și fuzionale. Ca și aceasta, ea se referă la condițiile participării politice. Numai că aspirația la democrația directă pornea dintr-o radicalizare a sentimentului de similitudine între ființe — cei care se aseamănă nu pot concura decât la fel la alegerile colective; nu pot decât să se topească în dorința grupului din clipa în care ea a fost adoptată în mod egalitar. În vreme ce aici este vorba de a reprezenta distincția dintre ființe și grupuri — a reprezenta în sensul de a o face și a o menține public manifestă. Trebuie asigurată participarea lor egală la dezbateră publică, dar în numele a ceea ce le diferențiază, a ceea ce privesc ele însele drept specificitatea lor constitutivă. O asemenea exigență presupune un sistem de reguli — chiar un protocol — strict codificat. Individualismul identitar este procedural, în vreme ce individualismul egalitar tindea să respingă formele.³

³ Un individualism „egalitar” în care egalitatea este înțeleasă ca similitudine a ființelor, firește. Dar individualismul „identitar”, în sensul în care încercăm să-l abordăm aici, face și el parte din lumea egalității, într-o accepție mai largă și mai profundă (el se revendică de la un drept egal al tuturor indivizilor de a-și exprima diferența). El corespunde unui nou chip al lumii egalității.

Câteva precizări în legătură cu această dificilă problemă a diferenței și a asemănării nu sunt, desigur, inutile. Dinamica egalității, în ceea ce are ea fundamental, este o dinamică a asemănării. Acolo unde vechea înțelegere ierarhică ipostaziază diferențele între ființe în diferențe de natură, făcând din ele principii de neasemănare și de inegalitate (de exemplu, între bărbați și femei), înțelegerea egalitară modernă ocolește diferențele și le transformă în nuclee de asemănare (dincolo de ceea

SPRE DEPOSEDARE

Reprezentarea, în sensul punerii în scenă publice a diversității sociale, tinde să devină un scop în sine, conform acestui nou ideal al democrației a cărui logică încercăm s-o reconstituim. Cine participă, și de ce, în ce calitate — iată ce contează, mai degrabă decât ceea ce se întâmplă. În modelul clasic al democrației

ce-i distinge, bărbații și femeile sunt asemănători). Dar nu trebuie pierdut din vedere, pe de o parte, că diferențele rămân valabile și, pe de altă parte, că asemănarea nu e tocmai similitudinea pe care am întâlnit-o. Revendicarea similitudinii este o interpretare radicală a asemănării la un nivel secund. Este posibil să decretăm că diferențele care persistă sunt marginale sau neînsemnate, și că trebuie, pe cât posibil, să fie șterse sau puse între paranteze. Dar mai e posibilă o cu totul altă interpretare. Putem asista simultan, așa cum o demonstrează tratamentul diferenței dintre sexe în societățile de astăzi, la o valorizare a asemănării pe un plan și la o valorizare a lipsei de asemănare pe un alt plan — punctul important fiind că această diferență exterioară, cultivată pentru ea însăși, nu împiedică nicidecum anumite ființe să se recunoască în profunzime unele în celelalte. Logica identităților, așa cum o vedem desfășurându-se, se joacă în raportul indivizilor cu ei înșiși și în diversele diferențe la care aceștia pot participa sau de la care se pot revendica. Dar, după cum ea nu merge împotriva dinamicii egalității (nici una dintre aceste diferențe nu poate fonda o superioritate), ea nu merge nici împotriva dinamicii asemănării (nici una dintre aceste identificări nu e prezentată ca trebuind să stabilească niște bariere de netrecut între persoane și comunități). Desigur, auzim asemenea discursuri; ele sunt pe cât de inevitabile, pe atât de lipsite de raport cu adevărul lucrurilor. Cu alte cuvinte, poți fi deopotrivă o femeie puternic investită în identitatea ei feminină, aprigă apărătoare a egalității între sexe (și între ființe în general) și preocupată în cel mai înalt grad de feminitatea ei aparentă.

majoritare, trăiam sub impactul unei anumite tiranii a rezultatului care trebuia obținut, esențial fiind să reușim să desprindem o voință generală, riscând să deranjăm și să ignorăm părțile interesate. Odată cu modelul pluralist-identitar-minoritar pe cale să se instaleze, ajungem sub impactul unei anumite tiranii a drumului care trebuie urmat și a procedurii care trebuie respectate, spectacolul dezbaterii publice și abilitarea protagoniștilor ei trecând înaintea mizei, cu riscul unei diluări a deciziei și a posibilității efective de a o controla. Prioritatea este ca problemele să fie reprezentate, alături de cei care le formulează, nu ca ele să fie tratate. Considerarea colectivității în unitatea ei tindea să se impună în detrimentul multiplicității componentelor sale; importanța acordată componentelor tinde să prevaleze în detrimentul unității colective, care continuă să existe, dar care trece în penumbră, oarecum, și se sustrage controlului politic. Cu alte cuvinte, schimbăm o gamă de dificultăți cu alta, iar noua configurație nu e mai puțin problematică decât precedentă. Ea nu aduce formula magică a democrației.

Desigur, modelul nu trebuie luat *ad litteram*. Logica sa este temperată în practică, în sânul amestecului de vechi și nou cu care avem de a face, prin moștenirea realismului de stat, prin obiceiurile majoritare și tradițiile civice. Dar cerințele sale structurează deja suficient de mult mersul regimurilor noastre, în grade diferite, pentru a-i putea evalua consecințele perverse. Regăsim pretutindeni aceleași efecte neașteptate de paralizie, amestecare, depozitare, pe urmele încercărilor democrațiilor de a-și

corecta vechile iliberalisme. Pentru a le surprinde cu adevărat originile și consecințele, este indispensabil să ne întoarcem la sursa lor, iar acolo se impune, în schimb, recursul la logica modelului. Dacă ea nu e de ajuns pentru a descrie funcționarea, rămâne de neînlocuit pentru a înțelege disfuncțiile. Numai ea face inteligibilă inerența lor în politica recunoașterii și în noile raporturi de reprezentare dintre societatea civilă și stat. Ea permite evaluarea întregului lor potențial: ele semnaleză, încă de pe acum, limitele de care se vor lovi democrația identităților și promisiunile sale.

Nucleul acestor disfuncții de structură rezidă în prioritatea reprezentării actorilor în raport cu rezolvarea problemelor pe care le pun. Totul se petrece ca și cum figurația legitimantă a opiniilor și intereselor în spațiul public, pe o cale sau alta, ar devansa miza guvernamentală propriu-zisă, cu alte cuvinte coerența acțiunii publice, linia directoare ce comandă arbitrajele și alegerile. Pentru guvernați, important este să se manifeste, iar pentru guvernanți — să-și manifeste sollicitudinea față de particularitățile care amintesc astfel de existența lor și pretind să fie luate în calcul. Prin urmare, decizia fie că tinde să devină un soi de rezultată automată a presiunilor care se exercită în toate sensurile, una renegociată, de altminteri, în permanență, fie că se vede expediată în culise, elaborarea sa devenind afacerea unei oligarhii tehnice. Asta nu înseamnă că va fi acceptată din principiu, dimpotrivă. Cei interesați își vor exprima bucuros refuzul, capacitatea publică de cenzură este un atribut esențial al noii societăți civile. Dar semnarea unei respingeri nu înseamnă formularea unei

contrapolitici. Grijă de a redacta o nouă versiune le revine aceluiași — după acest gen de trăsături putem măsura cât e de fals să vedem în această efervescență continuă o punere în chestiune a delegării reprezentative.⁴ Ea iese întărită din acest proces, pe de o parte, dar pentru a fi reinterpretată, pe de altă parte, într-un mod care relativizează alegerea majoritară și ideea de mandat pe timp determinat pe care o implica, în favoarea dialogului în prezent între deținătorii puterii, indiferent de orientările pe baza cărora au fost aleși, și componentele active ale colectivității. În lumina acestei deplasări trebuie interpretată consacrarea valorilor de eficacitate și pragmatism atestată de mișcarea de opinie: ea depinde de recentrarea vieții publice pe relația *actuală* dintre reprezentanți și reprezentați, recentrare impusă de voința elementelor societății „reale” de a fi luate drept ceea ce sunt, făcând abstracție de organizarea societății politice asigurată de partide și programele lor. Este pusă sub semnul întrebării de fapt posibilitatea unei integrări globale a acestor nenumărate revendicări, a unei pilotări coerente de ansamblu. Coordonarea vine abia apoi; ea e fie remisă spațiului secret al birourilor, fie abandonată providențialelor ajustări ale „mâinii invizibile” — e și asta o dimensiune a societății de piață. Cât despre proiect,

⁴ În această privință, nu sunt de acord cu Jacques Julliard, care mi se pare că ajunge prea repede la concluzia „declinului democrației reprezentative”. Ea nu dispare în favoarea democrației de opinie: mecanismele și însuși sensul reprezentării se schimbă, între altele, prin integrarea „doxocrației”. Cf. *La Faute aux élites*, Gallimard, Paris, 1997, pp. 214–216.

el nu mai face decât figură de accesoriu demagogic pentru campaniile electorale; cel mai adesea, el constă într-un catalog de promisiuni, dictate unele de clientelă, altele de sondaje, a căror compatibilitate reciprocă nu pare să preocupe pe nimeni în mod special. Caracterul local și punctual alungă dimensiunea globală. Stăpânirea întregului se dizolvă în atenția acordată părților. Neputința politicii se fabrică din interiorul politicii. Ea ține de modul în care se organizează raportul de reprezentare, ce face problematică atât conduita ansamblului ca ansamblu, cât și supraviețuirea sa ca obiect al deliberării publice.

De unde sentimentul de îndepărtare al puterii și de sustragere a operațiilor sale de sub controlul care însoțește paradoxal eforturile patetice ale ocupanților săi de a se ține cât mai aproape de dorințele cetățenilor. În zadar sondează neobosit inimile acestora, în zadar multiplică semnele vigilenței, prezenței și sensibilității lor, ei sunt percepuți ca fiind din altă parte, ca fiind incurabil străini de preocupările administrațiilor lor. Nicicând puterea nu și-a bătut atâta capul cu opinia popoarelor, n-a ținut atâta cont de ea, la bine și la rău, și asta fără ca popoarele amintite să aibă până la urmă impresia că au fost auzite. Curios dialog, în care interlocutorii, în puzderia mesajelor schimbate, se caută fără să se găsească. Cu cât societatea civilă se manifestă și se face auzită mai mult în spațiul public, cu cât personalul de conducere dă mai mult dovadă de solitudine și considerație, cu atât cele două părți se întâlnesc mai puțin în profunzime. Distanța dintre bază și vârf crește

inexorabil. Asta fiindcă, într-adevăr, acolo sus se petrece altceva decât s-a promis, și anume agregarea tuturor acestor decizii negociate, pe rând, cu mare tam-tam, strângerea laolaltă a tuturor acestor acțiuni desfășurate dispersat într-o orientare unificatoare. Puterea se îndepărtează pentru că este, simbolic vorbind, sediul unui proces care scapă influenței actorilor sociali, în vreme ce în ultimă instanță îi dirijează pe alții, cei asupra cărora se exercită influența. E adevărat, ea le scapă și guvernanților, care par ei înșiși tot mai puțin stăpâni ai guvernării. Dar inconsistența lor, departe de a-i apropia de soarta obișnuită („suntem cu toții în aceeași barcă”), sfârșește prin a-i despărți, a-i împinge înspre mecanica oarbă și indiferentă care însăilează imperturbabil, într-o singură poveste, bucățile disparate ale existenței colective. Ambivalența raportului cu puterea este extremă. Ea face obiectul unui consimțământ fără egal. Indivizii și grupurile se bazează pe ea, tacit, într-un gest prin care fiecare se afirmă în legitima intransigență a lui „a fi-el-însuși”, fie că e vorba de autenticitatea sa personală, de identitatea sa de grup sau de unitatea sa de interese; ei contează pe înglobarea generală pe care puterea trebuie s-o asigure. Simultan, ei nu pot, pe de altă parte, decât să-i poarte pică pentru ciudățenia rezultatului final, pentru exterioritatea în care însăși funcția așteptată de la el îl împinge, pentru dezagregarea istoriei lor al cărei chip devine el, cu sila. Nimic revoluționar în această ranchiună, ba chiar dimpotrivă: o frustrare neputincioasă și colerică față de lucruri pe care nu le poți accepta, deși nu te poți lipsi de ele.

Speranțele investite în democrația controlului nu pot nici ele decât să se evapore în fața unei asemenea indeterminări. Putem întări controlul, pune la zid turpitudinile personalului politic, rafina expresia și măsura opiniei publice, consolida puterile de verificare ale judecătorului — nici unul dintre aceste mijloace de supraveghere și de canalizare a puterii nu va adăuga nimic controlului a ceea ce se sustrage central controlului în operațiunile puterii. Controlul contribuie într-un fel la sentimentul de neputință, scoțând la iveală amploarea a ceea ce scapă controlului.

Asta fiindcă a recunoaște nu înseamnă a cunoaște, a face vizibil nu e totuna cu a face inteligibil, iar a reprezenta nu echivalează cu a stăpâni prin gândire. Există o anumită doză de iluzie în această tentativă de a surprinde sinele prin figurarea sinelui. E marele paradox al acestei societăți a publicității generalizate: efortul de a te face lizibil în toate ipostazele tale sfârșește într-o bizară indescifrabilitate colectivă. Nici când n-au fost disponibile atâtea informații, nici când n-a fost dat atâta cuvântul celor mai diverse „trăiri identitare”. Nu există ceva care să nu poată și să nu trebuiască să fie arătat. Și totuși, pe măsură ce această organizare a transparenței avansează, sentimentul de opacitate a funcționării colective crește proporțional. Ajungem la contradicția originală a unei societăți care se cunoaște incomparabil în detaliu, fără să se înțeleagă în ansamblu. Vrând să-și ofere o imagine exactă despre sine însăși, vrând să facă dreptate totalității componentelor sale, ea ajunge să-și scape sieși. În numele democrației, ea întoarce

spatele exigenței democratice supreme, aceea de a se autoguverna.

Astfel, putem risca să spunem că vom constata, într-o bună zi, că democrația pornește într-o altă direcție. O zi imposibil de prevăzut, dar o zi marcată dinainte, totuși, în dispozitivul democrației așa cum se desfășoară el din nou astăzi. Logica sa procedurală-identitară lasă să se întrevadă, încă de pe acum, punctul de contradicție în jurul căruia va avea loc răsturnarea ciclului. La un moment dat, idealul autoguvernării va readuce în centrul atenției, ca elemente de sprijin indispensabile, aceste dimensiuni ale generalității publice și ale unității colective repudiate de aspirațiile actuale. Ele se vor recompune într-o nouă lumină, în vreme ce însuși idealul autonomiei va găsi un nou limbaj.

Acesta va face obiectul unei alte cărți.

CUPRINS

O ruptură în istoria Franței	5
Locul și momentul	9
Religie, stat, laicitate	33
<i>Subordonarea absolutistă</i>	34
<i>Separția republicană</i>	42
<i>Politica autonomiei</i>	50
Neutralitatea democratică	69
<i>Valul liberal</i>	74
<i>Public și privat</i>	81
Consacrarea societății civile	85
<i>Sensul individului</i>	86
<i>Jocul drepturilor</i>	92
<i>O societate de piață</i>	96
Epoca identităților	101
<i>Interiorul și exteriorul</i>	101
<i>De la toleranță la pluralism</i>	106
<i>Politica recunoașterii</i>	111
O revoluție a credinței	117
Limitele democrației identităților	127
<i>A reprezenta</i>	127
<i>Statul și diferența</i>	131
<i>Distincție și procedură</i>	136
<i>Spre depozitare</i>	139

Redactor
DRAGOȘ DODU

Tehnoredactor
MANUELA MĂXINEANU

Corector
GEORGIANA BECHERU

Apărut 2006
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Tiparul executat la „UNIVERSUL” S.A.

În epoca modernă, politica s-a definit în primul rând prin lupta de emancipare de sub tutela religiei. Confruntarea dintre politică și religie a determinat o înțelegere transcendentă a regimului grație căruia oamenii își dau propriile legi, mai precis a democrației, tocmai pe baza faptului că disputa între cele două a însemnat în mod straniu preluarea de către politică a anumitor trăsături proprii religiei. Numai că, observă Gauchet, odată cu „ieșirea din religie”, lipsite de cruciala înfruntare cu religia, politica în general și democrația în special au ajuns în impas. Paradoxal, în zilele noastre nu reîntoarcerea, ci eclipsa religiosului obligă regimul democratic să se redefinească, ba chiar mai mult, să reconsidere locul credințelor în sânul său.

Cartea lui Gauchet ne invită să ne întrebăm cum putem înțelege guvernarea noastră de către noi înșine în condițiile în care se pare că ne-am eliberat cu adevărat de autoritatea zeilor, ba chiar și de cea a Zeului. Ce teme are transcendența celor ce guvernează față de cei guvernați dacă religiosul nu mai are nici o putere asupra politicului?

Foto copertă © Guliver

ISBN (10) 973-50-0703-7
ISBN (13) 978-973-50-0703-4

